

School of Theology at Claremont



1001 1325382

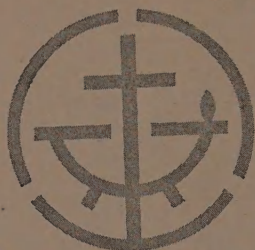
TUNCKER

ZUR NEUESTEN

JOHANNES.

BS
2615
J8

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Zur neuesten Johanneskritik

Vortrag

gehalten auf dem theologischen Serienkursus in Königsberg i. Pr
am 17. Oktober 1911

von

Professor D. Alfred Juncker

Balle a. S.

Verlag von Max Niemeyer

1912

315
8

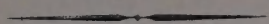
Zur neuesten Johanneskritik

Vortrag

gehalten auf dem theologischen Serienkursus in Königsberg i. Pr.
am 17. Oktober 1911

von

Professor D. Alfred Juncker



Halle a. S.

Verlag von Max Niemeyer

1912

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

ASTEN LENOX TILDEN FOUNDATION

500 FIFTH AVENUE, NEW YORK, N. Y.

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

CLAREMONT, CALIF.

1911-1912

1911

Da die Zeit stark vorgeschritten war, habe ich auf dem Ferienkursus nur die Seiten 1—37 vorgetragen. Hier halte ich es für angebracht, die vollständige Arbeit vorzulegen. Sie beansprucht nicht, mit neuen Erkenntnissen aufzuwarten. Sie beabsichtigt nur, durch einen denkbar knappen Vergleich zwischen dem Bedeutfamsten gewisser neuerer Aufstellungen und dem Wichtigsten der gegen sie aufbietbaren und direkt oder indirekt auch — zumal von Bahn — schon aufgegebenen Gegenargumentation das unveräußerliche Recht der alten Auffassung aufs neue sicherzustellen.

Auf einem theologischen Ferienkursus erwartet man mit Recht, in die Arena der großen Kämpfe unserer Zeit eingeführt oder zum wenigsten über die Vorgänge auf einem Teile dieses Kampfplatzes etwas genauer orientiert zu werden. Von dieser Erwägung ausgehend war ich mir sofort klar, welches Thema ich für den heutigen Tag zu wählen habe: den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage. Denn auf keinem Gebiete der newtestamentlichen Wissenschaft ist es ja — wenn man von der für einen innertheologischen Kreis völlig indisputablen Frage nach Jesu geschichtlicher Existenz absieht — in letzter Zeit lebendiger zugegangen, auf keinem Gebiete sind gegenwärtig kühnere, verblüffendere, revolutionärere Behauptungen aufgestellt worden als auf dem der Erforschung der Entstehungsverhältnisse und des geschichtlichen Hintergrundes des 4. Evangeliums.

Allerdings ist eine kritische Berichterstattung über die neueren Veröffentlichungen auf diesem Gebiet von sehr großen Schwierigkeiten bedrückt. Zahl und Umfang der betreffenden Schriften ist so groß und die Untersuchungen, auf denen sich ihre Darlegungen aufbauen, gehen so sehr ins Detail, daß es in einer einzigen Vorlesung kaum möglich erscheinen will, von ihren Ausführungen ein wirklich deutliches und gerechtes Bild zu entwerfen, geschweige gar sie einer Kritik zu unterziehen, die nicht ganz an der Oberfläche haften bleibt.

Nur ein Mittel gibt es, dieser Schwierigkeiten wenigstens einigermaßen Herr zu werden: grundsätzliche Verzichtleistung auf jede Vollständigkeit. Ich beschränke mich darauf, — mich natürlich

auch hier noch gedrängtester Kürze besleißigend — Ihnen zwei der wichtigsten der neueren Verhandlungen vorzuführen.

Ich beginne mit der das Gegenwartsinteresse am stärksten erregenden Frage nach der literarischen Einheit des 4. Evangeliums.

I.

Diese Frage ist bekanntlich an sich kein Novum. Schon im 19. Jahrhundert ist sie, z. B. von Schweizer, Weiße, Renan, Wendt aufgeworfen worden. Aber keinem dieser Männer ist es gelungen, auf den großen Kreis ihrer Mitforscher irgendwelchen Eindruck zu machen. Ihre Argumente fielen, ehe sie standen. Daß das Johannesevangelium, um mit Strauß zu reden, dem ungenähten Rocke Christi zu vergleichen sei, war und blieb die einhellige Überzeugung der wissenschaftlichen Welt, mochten auch über die Heiligkeit jenes Rockes die Anschauungen des liberalen und des konservativen Flügels noch so weit auseinandergehen.

Wesentlich anders stellt sich die jetzige Lage dar. Die neuerlichen Angriffe auf die Integrität des Evangeliums, die Sturmläufe eines Schwarz, Wellhausen, Spitta und nun auch wieder eines Wendt, haben weithin Eindruck gemacht. Nicht wenige Gelehrte haben jenen Vorkämpfern bereits, wenn auch in verschiedenem Maße, zugestimmt — ich nenne nur Bouisset, Schütz, Soltan, von Dobschütz, Joh. Weiß —, und andere dürften ihnen noch folgen. Haben wir doch aus dem Munde des einen der eben Genannten sogar schon die Botschaft hören müssen, daß hinfort niemand auf den Namen eines wissenschaftlichen Theologen Anspruch machen dürfe, der an der Behauptung der Einheit unseres Evangeliums festhalte.

Die erste, mörderischste Phase der gegen die bisher für uneinnehmbar gehaltene Festung eröffneten kriegerischen Unternehmungen ist durch drei Publikationen bezeichnet: 1. J. Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im 4. Evangelium 1907.

2. Ed. Schwarz, Aporien im 4. Evangelium (in den Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1907 und 08) 3. wiederum Wellhausen, das Evangelium Johannis 1908. Die erste Schrift Wellhausens (nur 36 sehr groß gedruckte Seiten umfassend, in der der Beweis versucht wurde, daß 16 Stellen der Interpolation dringend verdächtig seien) war der Fanfarenstoß, der zu den Waffen rief. Die zweitgenannte vierteilige Abhandlung von Schwarz die Eröffnung des eigentlichen Kampfes mit grobem Geschütz, von dem folgende Ausdrücke, die der Verfasser zur Kennzeichnung des Inhalts des Evangeliums verwendet, eine Vorstellung zu erwecken vermögen: „unerhört, ungeheuerlich, ungereimt, absurd, insipide, scholastische Hirngespinnste, blasphemischer Zusatz, Chaos, babylonische Verwirrung, die aufzudröseln schwer, vielleicht unmöglich ist.“ Durch diese Abhandlung wurde Wellhausen, wie er selbst erklärt, erst recht „auf die Sprünge geholfen“. Und so versuchte er nun in seiner zweiten Schrift, offenbar überzeugt, daß die Artillerie seines Bundesgenossen die gegnerische Stellung schon arg erschüttert habe, gleichsam als Führer der die Entscheidung herbeizwingenden Infanterie sprungweise die feindliche Position zu zu stürmen. Daß es ihm gelungen sei, bezweifle ich aufs stärkste. Die Siegesbülletins von Schwarz und Wellhausen erscheinen mir verfrüht, ihre Waffenrüstung trotz ihres blendenden Glanzes völlig unzureichend.

Die Siegesbotschaft von Schwarz lautet: Das kanonische 4. Evangelium ist nichts weniger als das einheitliche Werk eines Schriftstellers. Eine Urschrift ist mindestens zweimal umgestaltet worden, und außerdem haben wahrscheinlich noch Retouchen kleineren Umfangs stattgefunden. Über die Urschrift als Ganzes zu urteilen ist schwer, wenn nicht unmöglich; nur zu oft bleibt die Scheidung zwischen der Grundlage und den Schichten der Überarbeitung problematisch. Eins aber nimmt den betrachtenden Blick sofort gefangen: die Rücksichtslosigkeit, mit der der überlieferte

Stoff gestaltet wird, die ungeheure Kühnheit der Erfindung, die nichts unangetastet läßt. Hier wird nicht zusammengetragen, was die Gemeinde in wenig bewußtem, naivem Schaffen zu der Erinnerung der Jünger hinzugetan hatte; hier wächst keine Tradition weiter, die, wenn sie auch nicht das Geschehene festhält, doch selbst ein lebendiges Geschehen ist: ein gewaltsam konzipierender, höchst individueller Dichter treibt sein Wesen, der von den *apokal* seines Gottes ein ganz neues Lied anzustimmen sich unterfängt. Von den Hoffnungen der ältesten Zeit will er nichts wissen; sein Jesus ist nicht der mißhandelte Knecht Sathves, sondern ein Held, der den Feind, die Juden, mutig aufsucht und heroisch in den Tod geht. Von Anfang an manifestiert er sein göttliches Wesen; solche Wunder wie bei der Berufung Nathanaels, auf der Hochzeit zu Kana, das Herausholen des Lazarus aus dem Grabe stehen mit ihrer handgreiflichen Übernatürlichkeit grell ab von der Reserve, mit der die synoptische Überlieferung die von Jesus vollbrachten Heilungen darstellt. Der Verfasser hat nicht ein Supplement zu den Synoptikern schreiben wollen, er wollte das Evangelium aufzeichnen, und seine Schuld war es nicht, wenn die Synoptiker sich ihm zum Trotz behaupteten. Das wesentlichste und wichtigste Ziel der beiden Umgestaltungen ist es dann allerdings gewesen, die synoptische Überlieferung in das Evangelium hineinzuarbeiten und doch möglichst die der Urschrift eigentümlichen Wunder zu erhalten. Ein erster Bearbeiter hat namentlich die Reden Jesu so breit ausgeführt, daß durch sie der alte und echte Kern fast ganz verschlungen ist. Er wird identisch sein mit dem Verfasser der Johannesbriefe. Der zweite Bearbeiter, der Interpolator, ist identisch mit dem Verfasser von Kapitel 21. Er hat, wie das Evangelium, auch den 1. Brief interpoliert. Er erst hat die schon von dem ersten Bearbeiter in die Urschrift eingesezte Figur des Lieblingsjüngers mit dem ephesinischen Johannes identifiziert und diesen als den augenzeugenschaftlichen Schreiber des ganzen Evan-

geliums hingestellt. Er auch hat erst in antignostischem Interesse, nämlich zur Bekämpfung der philosophisch-religiösen Typik, die die Gnostiker an die zwölf Monate der öffentlichen Wirksamkeit Jesu anknüpften, das Schema der Festreisen und die damit in engstem Zusammenhange stehende johanneische Chronologie geschaffen. Nach der Urschrift nämlich ist Jesus nur zweimal in Jerusalem gewesen: gelegentlich der Blindenheilung cap. 9, die ihn zu schleunigster Flucht nötigte, und gelegentlich des Lazaruswunders, auf das sofort die Beratung der Hohenpriester und der Vollzug der Katastrophe gefolgt ist. Denn die Geschichte des Einzugs Jesu in Jerusalem ist erst später nach den Synoptikern eingefügt worden.

Diese erstaunlichen Ergebnisse gewinnt Schwarz aus einer kritischen Analyse des Evangeliums, der an erster Stelle die Perikopen vom Lieblingsjünger zum Opfer fallen. Eine lehrreichere Probe von seiner Argumentationsweise kann man daher schwerlich geben, als indem man das Wichtigste jener grundlegenden Erörterungen über die Lieblingsjüngerstellen einer genaueren Betrachtung unterzieht.

Die Gestalt des Jüngers, den der Herr lieb hatte, hebt Schwarz an, scheint am festesten zu sitzen in der Geschichte vom Abendmahl; hier hat ihr die Kunst zu einem unvergänglichen Leben geholfen. Aber der Glanz, den diese über den Jünger, der dem Herrn an die Brust sinkt, ausgegossen hat, darf den Ausleger, der das, was er liest, verstehen will, nicht blind machen gegen die zahlreichen Aporien, die in der Erzählung stecken.

Als erste dieser Aporien führt Schwarz das Verhältniß von 13, 27 zu 13, 2 an. Nach v. 27 fährt der Satan erst nach der Kennzeichnung des Verräters in diesen, v. 2 dagegen sagt mit bezug auf die Zeit vor dem Mahle: τοῦ διαβόλου ἥδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης. Eine zweite Aporie ergibt sich ihm bei der Frage: Woher nimmt Judas die Zeit, seinen Verrat auszuführen, wenn

er ihn nach 13, 27 erst nach dem letzten Mahle beschließt? Über eine dritte führt er aus: Jesus hat v. 21 vor allen Jüngern gesagt „Einer unter euch wird mich verraten“, und durch Vermittlung des Lieblingsjüngers erfahren sie alle das Zeichen, durch das Jesus den Verräter offenbart. Trotzdem haben sie nach v. 28 alle, auch den Lieblingsjünger nicht ausgenommen, die Ankündigung des Verrats sofort vergessen; sie wissen nicht, was Jesus mit dem Worte v. 27 sagen will: *ὁ ποιεῖς ποιήσων τάχιον* und raten sonderbar vorbei v. 29: *τινὲς γὰρ ἐδόκουν, ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν Ἰούδας, ὅτι λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς ἀγόρασον ὧν χρειαζόμεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῶν.* Endlich behauptet Schwarz 4. einen unaufhebbaren Widerspruch zwischen den beiden an Petrus sich richtenden Jesusworten v. 8 und v. 10, v. 8: „wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir“ und v. 10: „der Gebadete bedarf der Waschung nicht, er ist ganz rein“. Es sollte klar sein, dies der Schluß, zu dem Schwarz auf Grund aller dieser Beobachtungen gelangt, daß hier zwei Erzählungen zusammenredigiert sind, die nicht zusammenpassen. Die eine war eine Korrektur der Synoptiker mit dem Lieblingsjünger als Mittelpunkt. Die andere hat mit der synoptischen Tradition radikal gebrochen. Vom Herrenmahl war in ihr überhaupt nicht die Rede, wohl aber von der Fußwaschung, und in ihr weiß Jesus allein von dem Verrat. Das Wort nämlich, das nach dem kanonischen Texte Jesus zu Petrus spricht „Wenn ich dich nicht wasche usw.“ (v. 8), war im Urtexte an Judas gerichtet, und Judas war es, der es mit dem Worte beantwortete, das im kanonischen Text ebenfalls Jesus zu Petrus spricht: „Der Gebadete bedarf der Waschung nicht.“ Judas will, das sagt er mit diesem Worte aus, an Jesus keinen Teil haben. Und Jesus versteht auch sofort, wie jenes Judaswort gemeint ist, er sagt ihm daher jetzt auf den Kopf zu: „was du tust, das tue schneller.“

Aber diese ganze Argumentation ist völlig verfehlt. Bei genauerem Zusehen löst sich jedenfalls sofort die erste Aporie in Dunst und Rauch auf: zwischen den Versen 2 und 27 besteht kein Widerspruch. Denn der im Verhältnis zu v. 2 τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότες εἰς τὴν καρδίαν weit stärkere Ausdruck von v. 27 μετὰ τὸ ψαμεῖον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς zeigt ja deutlich, daß die beiden Aussagen nicht als in einer einheitlichen Darstellung unbegreifliche Parallelausagen, sondern die erste nur als Vorbereitung der zweiten, bezw. die zweite als Steigerung der ersten verstanden sein wollen. Am Sinne der ganzen Darstellung ist somit kein Zweifel möglich. Den Gedanken des Verrats hat Judas auch bei Johannes, wie bei den Synoptikern, schon vor dem Abschiedsmahle gesagt, aber erst während des Mahles ist nun nach Johannes, als sich Judas „mit dem Scharfblick des bösen Gewissens“ von Jesus durchschaut sieht, der Moment gekommen, der allem etwa noch möglichen Schwanken des Verräters ein Ende macht: von nun an ist er nichts anderes mehr als das Instrument Satans, von nun an ist sein und Jesu Geschick definitiv besiegelt.

Mit diesen Überlegungen ist aber auch schon die zweite Schwarz'sche Aporie als gegenstandslos erwiesen, die in der Frage besteht: Woher nimmt Judas die Zeit, seinen Verrat auszuführen, wenn er ihn erst nach dem letzten Mahle beschließt? Der Verräter hat seinen Entschluß eben gar nicht erst damals gesagt, er hat die Abrede mit den Hohenpriestern schon früher getroffen: was ihm jetzt zu tun übrig bleibt, ist nur: Ort und Stunde zu bezeichnen, wo und wann man Jesus ohne besonderes Aufsehen verhaften könne.

Aber auch der dritte Anstoß, den Schwarz an dem kanonischen Berichte nimmt, ist gänzlich unberechtigt. Seine Behauptung, daß in der ganzen Erzählung mit keinem Worte angedeutet sei, daß Jesus mit dem Lieblingsjünger leise verhandelt habe, sie also nur

dahin verstanden werden könne, alle Tischgenossen hätten durch Vermittlung des Lieblingsjüngers das Zeichen, durch das Jesus den Verräter offenbaren wollte, erfahren, beruht auf direkter Verfehrung des vorliegenden Tatbestandes. Das hat bereits Spitta so treffend nachgewiesen, daß ich nichts Besseres tun kann, als seine Worte hierherzusetzen. Der ganze Text setzt klar voraus, daß Jesus den Wunsch hatte, „die Verräterangelegenheit geheim zu behandeln. Denn wäre es ihm nicht hierum zu tun gewesen, weshalb hat er dann nicht einfach den Namen des Judas genannt, sondern die versteckte Bezeichnung durch Übergabe des in die Brühe getauchten Bissens gewählt? Tat er aber das, dann verstand es sich doch von selbst, daß er die Mitteilung hierüber dem Johannes nicht so laut machte, daß Petrus, die anderen Jünger und Judas sie hören mußten. Er mußte sie ihm zuflüstern“. — Und die Erzählung setzt ja auch voraus, daß auch die Jünger ein lebhaftes Empfinden dafür besaßen haben, daß Jesus den Namen nicht habe nennen wollen. „Denn sonst würden sie ihn doch um so sicherer nach dem Namen gefragt haben, als jeder von ihnen das lebhafteste Interesse haben mußte, unter keinen falschen Verdacht zu fallen. Jedenfalls würde Petrus, der Schnellefertige mit dem Wort, nicht gezögert haben, Jesum zu interpellieren. Aber er ist so sehr von der Heimlichkeit der Sache überzeugt, daß er sich überhaupt nicht an Jesus wendet, sondern an den neben diesem sitzenden Lieblingsjünger, und die Art, wie er das tut, macht durchaus den Eindruck, daß es sich um eine heimliche Verständigung zwischen beiden handelt: *νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος καὶ λέγει αὐτῷ* · εἰπὲ τίς ἐστὶν περὶ οὗ λέγει. Das- selbe gilt von der Art, wie der Lieblingsjünger der Aufforderung des Petrus nachkommt *ἀναπεσὼν ἐκείνου οὕτως ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ* · κύριε, τίς ἐστίν;“ denn das will doch offenbar besagen: er lehnt sich ohne weiteres, vertraulich (*οὕτως*) an Jesu Brust, um sich leise mit ihm zu verständigen (vergl. Bahn

zur Stelle, aber auch Holzmann: „leise, wie er gefragt worden, fragt auch der Lieblingsjünger an“). Zweifelhaft bleibt an der ganzen Darstellung nur, wie das *οὐδείς* in v. 28 von dem Erzähler gemeint sei. (*τοῦτο δὲ οὐδείς ἔγνων τῶν ἀνακειμένων, πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ.*) Schließt es auch den Lieblingsjünger von dem Verständnis des Jesuswortes „was du tust, das tue schneller“ aus? oder ist seine stillschweigende Voraussetzung, daß dieser eine allerdings eine Ausnahme gemacht habe? Spitta verteidigt die zweite Möglichkeit sehr schlagend: „Schwarz (und auch Wellhausen) wird schwerlich erbaut sein, wenn ich ihm sage, unter welcher Voraussetzung die Ungenauigkeit des Ausdruckes ganz selbstverständlich ist: nämlich wenn der Ungenannte selbst derjenige ist, der diesen Bericht gegeben hat. Daß er, der allein durch Jesus Aufgeklärte, sich nicht der ganzen Tischgesellschaft gegenüberstellt, ist so selbstverständlich, daß es die lächerlichste Pedanterie gewesen wäre, wenn er betont hätte, daß zu den *ἀνακειμένοι*, die sämtlich im Unklaren blieben, er selber — und vielleicht gar Jesus selbst — nicht mit gezählt würden.“ Daneben aber bleibt freilich auch die Möglichkeit offen, daß Johannes auch sich selbst in jenes *οὐδείς* mit eingeschlossen haben wollte; denn auch dem nun Eingeweihten konnte sehr wohl das unannehmbar erscheinen, daß Jesus selbst seinen Verräter direkt ermuntert haben sollte, seinen schlimmen Plan so bald wie möglich auszuführen (so Zahn).

Aber auch das vierte Argument von Schwarz muß als nicht stichhaltig abgewiesen werden. Von einem Widerspruche zwischen v. 8 (*ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*) und v. 10 könnte doch nur dann die Rede sein, wenn einmal für v. 10 der kürzere Wortlaut (ohne *εἰ μὴ τοὺς πόδας* = *ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρεῖαν νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε*) feststünde und wenn man ferner das Recht hätte, von dem Inhalt des 9. Verses, der Zwischenrede des Petrus *κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν*

καθαλὴν, ganz abzusehen. Aber der längere Text von v. 10 verdient offenbar den Vorzug. Er ist nicht bloß weit stärker und besser bezeugt, z. B. auch durch den finaitischen Syrer, sondern es erklärt sich aus ihm auch sehr leicht die Entstehung der kürzeren Version. Sie verdankt ihre Existenz wohl der Erwägung, daß der längere Text, der eine Waschung der Füße fordert und doch sagt „der Gebadete ist καθαρὸς ὅλος“ in sich widerspruchsvoll sei, einer Erwägung, auf die ja auch Augustin in seiner Erläuterung der Stelle Rücksicht nimmt: „Hier möchte vielleicht jemand bedenklich werden und sagen ‚ja, wenn er ganz rein ist, was braucht er erst noch die Füße zu waschen?‘“ Aber selbst wenn die kürzere Lesart ursprünglich wäre, würde dem 10. Verse hinter der Zwischenrede des Petrus in v. 9 nur der Sinn abgewonnen werden können: „Wer gebadet ist, ist als ganzer = im ganzen rein, er bedarf keiner weiteren Generalreinigung (wohl aber der partiellen Reinigung der Füße von den Verschmutzungen des Weges). Jedenfalls heißt an unserem kanonischen Texte wortklaubertischen Anstoß nehmen und an seiner Stelle einen Text als ursprünglich postulieren, in dem ein jezt dem Petrus geltendes Wort an Judas gerichtet gewesen und ein jezt von Jesus gesprochenes von Judas geredet worden sei, doch in der Tat „Mücken sehen und Kamele verschlucken“.

Vor allem aber bleibt ja das Verfahren des von Schwarz angenommenen Bearbeiters von c. 13 ganz unbegreiflich. Warum hat er denn das grandiose Gemälde eines Meisters, als das Schwarz selbst das Bild der Fußwaschung bezeichnet, jenes Gemälde, auf dem alles Licht auf die Figuren des Heilands und des Verräters fiel, so stark übermalt und verwischt, daß nun ein Monstrum das Ergebnis ist, vor dem Schwarz sein Angesicht verhüllen muß? Schwarz selbst will die Frage augenscheinlich dahin beantwortet wissen: der Bearbeiter handelte so, weil er in die ihm vorliegende Erzählung die synoptische Überlieferung ein-

arbeiten, sie der synoptischen Tradition angleichen wollte. Aber zeigt er denn wirklich dieses Bestreben? Nach Schwarz' eigener Erklärung verbindet er mit der Geschichte der Fußwaschung ja gar nicht die synoptische Überlieferung, sondern „eine Korrektur der Synoptiker“, und zwar eine solche, die vornehmlich durch Hineinarbeitung einer ganz neuen Figur, der des Lieblingsjüngers, von der die Synoptiker gar nichts wissen, zustande gekommen ist. Welcher Grund lag für den Bearbeiter vor, diese Gestalt einzuschleichen und damit seiner eigentlichsten Tendenz, der Annäherung der von ihm vorgefundenen Erzählung an den synoptischen Typus, selbst sofort wieder entgegenzuwirken? Der Wunsch, seiner Darstellung augenzeugenschaftlichen Charakter anzudichten, kann es unmöglich gewesen sein, da ja nach Schwarz nicht schon der erste, sondern erst der zweite Bearbeiter, der Interpolator, den Lieblingsjünger mit dem ephesinischen Johannes in Zusammenhang zu bringen gesucht hat. Der wirkliche Schöpfer jener Lieblingsfigur hat mit ihrer Einführung vielmehr — das verrät uns schließlich Schwarz — überhaupt gar keinen geheimnisvollen Zweck verfolgt. Er führt sie nur ein, weil ihm darauf ankommt zu betonen, daß Jesus seinen Verrat vorausgewußt habe: „der Lieblingsjünger, der es wissen mußte, soll gewissermaßen der Spiegel sein, der dies Vorauswissen des Herrn zurückwirft, so daß es den Menschen deutlich wird“. Hätte den Lesern die Tatsache des Vorauswissens Jesu nicht um vieles einfacher und deutlicher ad oculos demonstriert werden können durch eine Darstellung nach Art des Matthäus, der Jesus den Verrat laut vor aller Ohren dem Judas auf den Kopf zusagen läßt: „ὁ ἐπας, du hast's gesagt, du bist der Verräter“, als durch die Erzählung von einem Gespräch Jesu mit einem ganz der Phantasie des Erzählers entsprungenen Lieblingsjünger, das im Flüstertone vor sich geht? Wir teilen durchaus das Erstaunen, das Schwarz selbst bei seiner Entschleierung des Lieblingsjünger-Rätsels ergriffen zu haben scheint, da er aus-

ruft: „Eine merkwürdige Vereinigung von Dichtung und Theologie hat diese Gestalt ins Leben gerufen“.

Um so bereitwilliger aber akzeptieren wir die entscheidende Bedeutung, die Schwarz der Analyse des 13. Kapitel beigelegt hat: „wenn es richtig ist, daß der Lieblingsjünger beim Herrenmahl dem Evangelisten nicht gehört, so ist im grunde die [ganze] Frage damit entschieden“. Nur daß wir uns natürlich der umgekehrten Wendung bedienen: ist erwiesen, daß der Lieblingsjünger beim Herrenmahl dem Evangelisten gehört, so darf er gewiß auch an den anderen Stellen auf die Rechnung des Evangelisten gesetzt werden und nicht auf die eines „Bearbeiters“.

Der einen Stichprobe des Schwarzschen Raisonnements lassen wir die Prüfung des von Wellhausen aufgegebenen auf dem Fuße folgen, das der Schwarzschen Argumentation trotz mancher nicht ganz unbedeutenden Differenzen doch durchaus am nächsten, ja so nahe verwandt ist, daß seine Kritik in gewisser Beziehung geradezu noch als eine Fortsetzung der Kritik der Schwarzschen Ausführungen gelten darf.

Wir beginnen auch hier wieder mit einer kurzen Übersicht über die Ergebnisse des Kritikers. Sie bestehen in folgendem: Von einer Grundschrift A ist eine Bearbeitung B zu unterscheiden. In B kommen einige originale Stücke vor; das meiste in ihm aber lehnt sich an A an. In B selbst zeigen sich innere Unterschiede. Daher ist zu urteilen: B ist nach und nach entstanden als das Werk mehrerer Hände: B¹ B² usw. Mit einem einzigen Bearbeiter kommt man unmöglich aus, wenngleich natürlich einer den ersten Schritt getan hat und vielleicht auch die Hauptsache; auch nicht mit einem Interpolator neben dem Bearbeiter.

In A, das hauptsächlich Erzählungsstoff enthält und in dem sich wenigstens keine langen Reden finden, blickt der Plan des Mt. noch durch, und einige Erzählungsstücke zeigen nahe Ver-

wandtschaft mit Mt. Aber weit auffallender ist doch, wie wenig der Verfasser an die alte Vorlage sich gebunden fühlt, wie frei er mit ihr schaltet. A bezeichnet nicht einen weiteren Schritt in der Fortentwicklung der Überlieferung, sondern ist die originale Schöpfung einer ausgesprochenen Persönlichkeit, eines wirklichen Autors, der freilich anonym bleibt. Denn Johannes Zebedäi ist der Verfasser keinesfalls gewesen, ja zuverlässige Nachrichten über die Herkunft der Schrift gibt es überhaupt nicht. Nur das Eine darf als sicher gelten: sie muß, wie im wesentlichen sogar das ganze kanonische Buch, da Rom in ihm noch nicht als der Hauptfeind des Christentums erscheint, noch der ersten Periode der altchristlichen Literatur zugewiesen werden.

B weicht in einem Punkte stärker von Mt ab als A, nämlich in der Einsetzung der Festreisen. Das darf jedoch darüber nicht täuschen, daß B im allgemeinen das Bestreben hat, den Erzählungsstoff der synoptischen Tradition näherzubringen und ihn daraus zu vervollständigen. Im übrigen ist anzunehmen, daß die Erweiterungen zumeist aus demselben Kreise stammen, innerhalb dessen die Grundschrift entstanden ist und ihre ersten Leser gefunden hat. So läßt sich das ganze Werk trotz seiner verschiedenen Schichten doch historisch als wesentliche Einheit betrachten. Es ist nicht das Werk eines einzelnen Mannes, aber es ist wesentlich das Werk einer Schule.

Zu diesen im Verhältnis zu den Schwarzschen Resultaten in gewisser Beziehung konservativeren, aber in der Hauptsache doch ebenso radikalen Ergebnissen kommt Wellhausen auch auf wesentlich demselben Wege, auf dem Schwarz zu seinen seltsamen Entdeckungen geführt wurde: dem der findigen Aufspürung und einer entschlossenen einseitig quellenkritischen Ausnutzung auffallender Einzelheiten des kanonischen Textes.

Als die bemerkenswerteste unter diesen ist aber Wellhausen schon, als er seine erste Schrift schrieb, das Schlußwort von

14, 31 erschienen. Bei seiner Betrachtung sind ihm „zuerst die Augen aufgegangen“.

Das Problem, um das es sich hier handelt, ist ja hinlänglich bekannt. Ist es doch von den Auslegern seit je stark empfunden worden. In den letzten Worten des 14. Kapitels richtet Jesus an die beim Mahle um ihn versammelten Jünger die Aufforderung: *ἐγείρεθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν*. Im nächsten Zusammenhange aber hören wir nichts darüber, daß und wie man dieser Aufforderung entsprochen habe. Es folgt vielmehr unmittelbar auf jenes auffordernde Wort eine weitere, drei Kapitel umfassende Jesusrede, und erst in 18, 1 setzt sich der eigentliche Geschichtsbericht fort: *Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάρρου τῶν Κέδρων, ὅπου ἦν κῆπος*. Aus diesem gewiß eigentümlichen Textbefunde folgert Wellhausen ohne weiteres, daß die cc. 15—17 von anderer Hand geschrieben seien als 14, 31 und also dem ursprünglichen Evangelium nicht angehört hätten. Wohl führt er für seine Meinung auch inhaltliche Erwägungen mit ins Feld, von denen wir sogleich noch handeln werden, aber er urteilt in seiner ersten Schrift und nimmt dieses Urteil in seiner zweiten ausdrücklich wieder auf, daß jener äußere Textesgrund schon für sich allein ausreiche, daß er bereits „entscheide und zwingt“. In Wirklichkeit folgt aus 14, 31, sagen wir mit den Vertretern der traditionellen Exegese, nur dies, daß Jesus die Reden und Gebete der cc. 15—17 eben nicht mehr über Tische, sondern stehend oder gehend gesprochen habe, sei's noch im Speiseraume selbst, sei's im Hofe, sei's auf dem Wege zum Kidrontale. Die Mahnung zum Aufbruch hat nach dem Zusammenhange, d. h. unmittelbar nach den Worten: „Es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an mir; doch damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und so handle, wie er mir geboten hat, sage ich: ‚stehet auf, laffet uns von hinnen gehen‘ zweifellos nur den Sinn einer Dokumentation, daß der Redende

seinem Geschiede nicht gegen seinen Willen zum Opfer falle, sondern sich ihm in vollkommen freiem Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater unterziehe. Dieser Sinn bleibt den Worten gewahrt, auch wenn Jesus unterwegs noch zu seinen Jüngern des Längeren gesprochen hat, ja auch dann, wenn er noch im Saale oder im Hofe eine Weile stehen blieb. Hierzu kommt, daß der Text selbst einige mehr oder minder deutliche Fingerzeige dafür enthält, daß unsere Auffassung die richtige ist. Wenn das hohepriesterliche Gebet 17, 1 mit den Worten eingeleitet wird: *ἐπ' αὐτὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανόν*, so ist die nächstliegende Vermutung doch die, daß Jesus jenes Gebet unter freiem Himmel gesprochen habe, zumal wenn man beobachtet, daß die hier gebrauchte Wendung noch bestimmter lautet als die, deren sich der Evangelist 11, 41 bei der Erwähnung des am Grabe des Lazarus, also sicher im Freien, gesprochenen Gebetes Jesu bedient: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω*. Wenn ferner unser Evangelium von der Mitteilung des hohepriesterlichen Gebets zu der Erzählung von der Gefangennahme 18, 1 mit den Worten überleitet: *ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ πέραν τοῦ χειμάρρου τῶν Κέδρων*, so scheint die eigentümliche, Jesu „Herausgehen“ unmittelbar mit dem Überschreiten des Kidron verknüpfende Redewendung als seinen Ausgangspunkt nicht sowohl den Speisesaal, als vielmehr das Weichbild der Stadt voranzuführen. Und wie vorzüglich paßt zu der hier vorliegenden Gesamtsituation „Jesus im Begriffe, seinen Feinden sich auszuliefern“ auch der Inhalt der in den Kapiteln 15 und 16 verzeichneten Reden, zumal der Hinweis ebensowohl auf den Haß der Welt gegen die Jünger wie auf den Sieg der Jünger über die Welt. Vor allem aber ist ja die Meinung, Jesus habe nach Aufhebung der Tafel auf jede weitere Unterredung mit seinen Jüngern verzichtet und sich stumm nach Gethsemane hinausbegeben, nicht bloß durch ihre eigene Unnatur und den deutlichen

Bericht der Synoptiker (vgl. Mt. 14 und Mt. 26), sondern auch dadurch ausgeschlossen, daß in unserem Evangelium selbst Jesus seiner Aufforderung zum Aufbruch die Worte vorausschickt: *οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν* (14, 30). Unmißverständlich ist hier noch ein weiteres Reden Jesu mit seinen Jüngern in Aussicht gestellt, wenn auch im Ausblick auf den nahen Angriff Satans selbstverständlich nur ein solches, dem im Vergleich mit allen den Gesprächen, die Jesus in seiner mehrjährigen öffentlichen Wirksamkeit mit den Seinen führen durfte, nur ein sehr geringer Umfang beschieden sein werde. Allerdings behauptet nun Wellhausen, daß ursprünglich der in Rede stehende Satz nur gelautet habe: *οὐκέτι λαλήσω μεθ' ὑμῶν*. Aber für diese Version ohne *πολλὰ* läßt sich nur ein einziger Zeuge aufbieten: Der Syrus sin. Auf eine Lesart aber, die nur durch diese, wie Wellhausen in anderem Kontexte (S. 130 ff.) selbst betont, an Ungenauigkeiten und Willkürlichkeiten reiche Übersetzung vertreten ist, ist gewiß kein Verlaß. Aber selbst wenn Ss. hier allen übrigen Zeugen gegenüber im Rechte wäre, wäre die Richtigkeit der Wellhausenschen Auffassung mit Entschiedenheit zu beanstanden. In diesem Falle nämlich könnte dem fraglichen Satze im vorliegenden Zusammenhange nur dann ein verständlicher Sinn abgewonnen werden, wenn man ihn dahin erläuterte „ich werde — nach meiner unmittelbar bevorstehenden Verhaftung — nicht mehr mit euch reden“. Denn unmittelbar auf jene Ankündigung „ich werde nicht mehr mit euch reden“ folgt ja der Begründungssatz „denn es kommt der Fürst der Welt“. Nach dem Kommen Satans ist allerdings keine Möglichkeit mehr für einen Verkehr Jesu mit seinen Jüngern in den bisherigen Formen, unmittelbar vor seinem Kommen dagegen erscheint die Fortsetzung seines Zuspruchs besonders geboten.

Aber mag man nun die hier von uns wieder vorgetragene traditionelle Auffassung akzeptieren, die offenbar immer noch das

meiste für sich hat, oder mag man zu einer anderen Hypothese greifen, wie der einst von Weiße, jetzt besonders von Merg vertretenen, daß 15—17 ein vom Evangelisten selbst verfaßtes Parallelstück zu 13, 16—14, 31 sei, ein Entwurf oder eine Stoffsammlung für die Rede, die er in 13, 16—14, 31 definitiv als Abschiedsrede ausgestaltet, ein Stück, von dem er vielleicht gar gewünscht habe, daß es erst dem fortgeschrittenen, schon weiter geförderten Gläubigen mitgeteilt werden möge: wie die Erklärung auch laute, jede verdient meines Ermessens den Vorzug vor der, für die Wellhausen eintritt. Denn diese ist nichts anderes als ein Durchhauen des Knotens. „Die inhaltliche Verwandtschaft von c. 15 und 16“, führt sehr richtig ein anderer unserer modernen Quellenfinder, Wendt, selbst (S. 18 des unten zu besprechenden Buches) gegen Wellhausen aus, „mit den Abschiedsworten Jesu an seine Jünger in c. 13 und 14 ist doch so groß und so unmittelbar einleuchtend, die ganzen Abschiedsreden c. 13—17 haben einen im großen und ganzen so einheitlichen und eigenartigen Zug und Stil, daß der unbefangenen Urteilende größtes Bedenken tragen wird, die cc. 15—17 kurzerhand als eine spätere Zutat zu betrachten.“

Diesem vernichtenden Einwand sucht Wellhausen seinen Stachel mit der These auszubrechen, daß auch der Hauptbestand der Rede von c. 14 einer späteren Schicht zugehöre. Als Grundbestand könnten allein die Verse 1—4; 16 und 26 ff. in Betracht kommen und selbst sie nur in stark reduzierter Gestalt. Dieser Grundbestand unterscheide sich nun aber auch deutlichst von der Überarbeitung: während in dieser der erhöhte Christus als das Lebensprinzip der Gemeinde erscheine, dränge in jenem der Paraklet Christum derart in den Hintergrund, daß von dem einmal zum Himmel Gefahrenen eine Rückkehr zur Erde überhaupt gar nicht mehr erwartet werde.

Aber ist diese Unterscheidung durchführbar? Sie scheitert schon an dem Abschnitte 14, 1—4, der klar die Wiederkunft Jesu

in Aussicht nimmt. Wellhausen hilft sich, indem er die Worte „wenn ich hingehē und euch eine Stätte bereite“ streicht. So bekommt er einen Text, in dem die Worte „ich komme wieder und nehme euch zu mir“ als bloß hypothetische, nicht als affirmative Aussage fungieren: „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wäre dem nicht so, würde ich zu euch sagen: ich gehe, euch eine Stätte zu bereiten, und komme dann wieder und nehme euch zu mir.“ Aber zu jener Streichung fehlt es an allem und jedem Rechte, wie dies Zahn (in seiner Schrift „das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker 1911 S. 10—12) bis ins einzelste hinein schlagend nachgewiesen hat. Hier muß es genügen, gegen Wellhausens Hauptargument, daß es unerträglich sei, daß Jesus in einem Atem gesagt haben solle, er werde nicht zum Vater gehen, um den Seinigen eine Wohnstätte zu bereiten, und wiederum, er werde es doch tun, geltend zu machen, daß der Jesus des 4. Evangeliums allerdings solche formell widerspruchsvolle Wendungen liebt; man vgl. die vollkommene Parallele zu unserer Aussage in 8, 15: „ich richte niemand, und wenn ich richte, so ist mein Gericht recht“.

Aber auch der Inhalt der Kapitel 15 und 16 protestiert energisch gegen jene Wellhausensche Unterscheidung. Denn 15, 26 und 16, 7—15 reden klar vom Parakleten. Die Art aber, wie sich Wellhausen auch dieser unbequemen Zeugen zu entledigen sucht, ist nichts weniger als vertrauenerweckend. 15, 26 streicht er einfach. 16, 7 ff. aber sucht er durch den Hinweis darauf unschädlich zu machen, daß hier der Paraklet in gänzlicher Abhängigkeit von Jesus, in c. 14 dagegen als diesem völlig nebengeordnet erscheine. Aber auch 14, 16 ist Jesus als dem heiligen Geist übergeordnet, weil als der primäre Paraklet, vorgestellt (vgl. das ἄλλοι). Und auch 14, 26 ist mit dem „in meinem Namen“ die Abhängigkeit des Parakleten von Jesus markiert. So bleibt auch hier für Wellhausen nur das probate Mittel des

Streichens übrig: er streicht ebensowohl das *ἄλλον* in v. 16 wie das *ἐν τῷ ὀνόματί μου* in v. 26.

Und was ist schließlich mit allen diesen verzwickten kritischen Manipulationen gewonnen? Indem Wellhausen den Urevangelisten von einer in 14, 31 zutage tretenden Unklarheit oder Ungenauigkeit entlastet, belastet er den Bearbeiter mit dem Vorwurf, eine bedenkliche Verwirrung gestiftet zu haben. Denn es bliebe doch, vorausgesetzt, daß alle jene Annahmen Wellhausens zuträfen, in der Tat unbegreiflich, warum der Bearbeiter, der doch so überaus frei mit seinen Stoffen schaltete und auf dessen Rechnung fast der ganze Inhalt von 14—17 zu stehen kommt, für die Bemerkung von 14, 31 ausgerechnet jene unglückliche Stelle ausgesucht haben sollte, statt sie ans Ende von 17 oder allenfalls auch von 16 zu rücken. Auch mit der Annahme läßt sich sein Verfahren nicht verständlicher machen, daß er selbst bereits jenes *πολλά* in 14, 30 eingeschaltet habe. Denn für eine Interpolation dieses Wortes könnte ja, da die Vorlage von Ss, dem einzigen Zeugen der kürzeren Lesart, der Evangelienkanon war, nur ein Zeitpunkt nach voller Fertigstellung unseres Evangeliums in Betracht kommen.

Doch vielleicht ist Wellhausen in seiner Argumentation anderswo glücklicher? Wir suchen diese Frage zu beantworten durch eine Prüfung seines zweiten Hauptstützpunktes, eines Hauptbeweismittels auch der Schwarzschen Kritik: einer sehr eigentümlichen Verwendung der Aussage 7, 3f.

Seine Brüder fordern Jesum an dieser Stelle auf, gelegentlich des Laubhüttenfestes seine Wirksamkeit von Galiläa nach Judäa zu verlegen. Sie tun es mit den Worten: *Μεταβηθι ἐντεῦθεν καὶ ἔπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ἵνα καὶ οἱ μαθηταὶ σου θεωρήσουσιν τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς· οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρορσίᾳ εἶναι. εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ.*

Von diesen Worten sagt Wellhausen S. 34: „Sie sind grundlegend für die literarische Kritik des 4. Evangeliums“ und wiederum auf der folgenden Seite: „Sie gleichen Felsblöcken, die einsam aus der Diluvialschicht hervorragen.“ Aber inwiefern kommt ihnen denn solch ein unvergleichlicher kritischer Wert zu? Weil sie, kurzgefasst, den unwiderleglichen Beweis liefern, daß Jesus vor der hier zur Diskussion stehenden Reise noch gar nicht in Judäa gewirkt hat oder aber daß alles, was über solche früheren Reisen Jesu in den ersten Kapiteln unseres Evangeliums wirklich zu lesen steht, der Grundschrift abgesprochen werden muß.

Aber sind wir gezwungen, die Worte „Begib dich nach Judäa, damit man auch dort deine Werke sehe“ in der Art zu pressen? Ergeben sie nur einen Sinn bei der Annahme, daß die Judäer von Jesu Wundermacht bisher überhaupt noch gar keine Probe zu sehen bekommen haben? Ich meine, sie verstehen sich sehr wohl auch bei der von Johannes wirklich vertretenen Anschauung, daß sie in jener Beziehung den Galiläern gegenüber, zumal in letzter Zeit, im Nachteile gewesen waren. Denn das ist doch die Prämisse der johanneischen Darstellung. Die bis zu dem Zeitpunkte, der hier erreicht ist, berichteten größten, augenfälligsten Wunder, die Verwandlung des Wassers in Wein, die Fernheilung des Sohnes des Königschen, die Speisung der 5000, sind in Galiläa geschehen, und jetzt (c. 7) steht Jesus am Ende der ein volles Jahr umfassenden, weil von zwei Laubhüttenfesten (5, 1 und 7, 2) eingerahmten, und, wie 6, 2 ausdrücklich hervorhebt, an Wundertaten reichen galiläischen Wirksamkeit. Aber zum Verzicht auf das Premierieren des Ausdrucks sind wir nicht bloß berechtigt, sondern direkt gezwungen. Denn jene Ansprache der Brüder Jesu lautet ja gar nicht „geh nach Judäa, damit man auch dort deine Werke sehe“, sondern „geh nach Judäa, damit auch deine Jünger die Werke sehen, die du tust“. Die Aussage setzt also geradezu voraus, daß Jesus bereits in Judäa

Jünger hat, ja daß seine eigentliche Jüngerschaft sich gerade dort befindet. Und diese entscheidenden Worte sind auch völlig einhellig überliefert. Gleichwohl streicht sie Wellhausen auf Grund des bündigen Urteils, daß sie „heller Unsinn“ seien. Aber sie passen durchaus zum Zusammenhange. Denn nach den Kapiteln 2, 3 und 4 hat sich ja in der Tat, besonders infolge Jesu oder seiner Jünger Taufstätigkeit eine große Jesusgemeinde in Judäa gebildet, eine so große, daß Johannes dem Täufer gemeldet werden kann „alle laufen ihm zu“ (3, 26), und daß Johannes wiederum im Blick auf ihn ausrufen kann „wer die Braut hat, der ist der Bräutigam. Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“ (29 f.). In Galiläa dagegen ist vor jener Unterredung Jesu mit seinen Brüdern jener große Abfall erfolgt, der dem Meister das wehmütige Wort an seine Zwölfe auf die Lippen legt „werdet auch ihr weggehen?“ (6, 67). „Jener Jüngerschaft Judäas“, sagt Zahn sehr treffend, „hatte sich dereinst Jesus entzogen durch seinen Rückzug nach Galiläa (4, 3): die galiläische Jüngerschaft hat sich ihm entzogen.“ Kann es unter solchen Umständen Wunder nehmen, wenn die Brüder Jesum mahnen, den wankelmütigen Galiläern den Rücken zu kehren und den treuen Jüngern in Judäa sich zuzuwenden und sich hier, wo ihm sonach in jeder Beziehung die Gelegenheit zu einer Wirksamkeit in großem Stil gegeben sei, „der Welt“ zu offenbaren? Joh 7 widerlegt also nicht nur nicht die Behauptung der ersten Kapitel betreffs früherer Jerusalemsreisen, sondern bestätigt sie. Und zu dieser einen Bestätigung tritt noch eine zweite: Joh 11. Hier zeigen sich, worauf Wellhausen selbst aufmerksam macht, Anhänger und Freunde Jesu in Bethanien. Woher kommen sie? Wellhausen sagt höchst bezeichnend: „Sie erscheinen hier ziemlich unvorbereitet.“

Aber es drängt sich des weiteren die Frage auf: was soll den Bearbeiter, der doch im allgemeinen das Bestreben hatte, die Synoptiker in die Grundschrift einzuarbeiten, überhaupt dazu

bewogen haben, seine Darstellung mit zwei Jerusalemstreifen (c. 2 und c. 5) auszustatten, von denen die Synoptiker schlechterdings nichts wissen? Nach Schwarz hat er so, gegen seine eigentliche Tendenz, gehandelt aus antignostischem Interesse. Aber hierzu bemerkt selbst Bouffet (Theol. Rundschau 1909 S. 50): „Ein ganzes Evangelium wegen einer unbequemen gnostischen Allegorie umzubilden, wäre etwas reichliche Kraftvergeudung gewesen. Man hätte die Mücke mit dem Feldstein totgeschlagen.“ Genau dasselbe aber gilt mutatis mutandis von Wellhausens Annahme, der Bearbeiter habe die Jerusalemstreifen erfunden, um Jesus von vornherein auf ein höheres Piedestal zu stellen und die Gründung der Jerusalemgemeinde in die denkbar früheste Zeit hinaufzurücken.

Endlich scheitert die Wellhausen-Schwarzsche These über Joh 7 an ihren unannehmbaren Konsequenzen. Zu ihrer Durchführung sehen sich die beiden Gelehrten u. a., um nur den eklatantesten Fall zu nennen, gezwungen, die c. 4 berichtete Reise Jesu von Jerusalem durch Samarien nach Galiläa in eine in entgegengesetzter Richtung verlaufende, in eine Reise aus Galiläa nach Jerusalem, zu verwandeln und zugleich diese Reise mit der von c. 7 zu identifizieren. Auf weiteres Detail glaube ich verzichten zu dürfen. Das Beigebrachte dürfte genügen, die Behauptung zu rechtfertigen, daß auch die zweite Hauptstütze Wellhausens ein sehr gebrechliches Gebilde ist.

Von unserer Gesamtbesprechung der Wellhausenschen (und der Schwarzschen) Aufstellungen aber lassen Sie uns mit zwei Erwägungen ganz allgemeiner Natur Abschied nehmen, denen mit Recht schon Arnold Meyer (Theol. Rundschau 1910) und Lüttger (Theol. Literaturbl. 1911) ein besonderes Gewicht beigelegt haben:

1. Der Verfasser der Grundschrift ist eine ganz unmögliche Gestalt. Er soll ein noch der ersten Periode der altchristlichen Literatur angehöriger und durchaus auf kirchlichem Standpunkte

stehender Christ gewesen sein, der von dem glühenden Wunsche beseelt war, nicht ein, nein das Evangelium aufzuzeichnen, dabei aber zugleich ein Geist von ungeheurer Kühnheit der Erfindung, der es gewagt, die synoptische Überlieferung bei Seite zu schieben und die Göttlichkeit Jesu in eine Poesie eigener Art umzusetzen, ja seine Unabhängigkeit von aller Tradition, seine Kühnheit, nichts unangetastet zu lassen, dahin gesteigert habe, die Sakramente zu ignorieren und die Parusie geradezu zu bestreiten. Ein solcher Mann ist unter psychologischem Gesichtspunkte ein völliges Rätsel, und doppelt unbegreiflich wäre es, wie seine Schrift imstande gewesen sein sollte, eine ganze Reihe Bearbeiter kirchlicher Provenienz für sich einzunehmen und zu intensiver Beschäftigung mit ihrem Inhalt anzuregen.

Aber eine ebenso unmögliche Figur ist auch 2. der Bearbeiter oder Hauptbearbeiter. Als der Verfasser so wundervoller Stücke wie der Mikodemusgeschichte, der Gleichnisse vom guten Hirten und vom Weinstock, der Abschiedsreden und des hochpriesterlichen Gebets muß er zweifellos als ein Mann von genialer Begabung und religiöser Tiefe vorgestellt werden. Und dieser selbe Mann soll sich mit der Rolle eines bloßen Ausbesserers der Schrift eines anderen begnügt und es hierbei über eine kläglich stümperhafte Leistung nicht hinausgebracht haben! Ich möchte meinen, die Kritik dieser Gelehrten mute der Leichtgläubigkeit ihrer Leser so Ungewöhnliches zu, daß diese ein volles Recht haben zu scharfem Proteste.

Aber vielleicht hat die zweite Phase des Angriffs auf die Einheit des 4. Evangeliums, die durch die Namen Spitta und Wendt bezeichnet ist, beachtenswertere Ergebnisse aufzuweisen?

Der erstgenannte der beiden Gelehrten hat den Ertrag seiner fast zwei Jahrzehnte langen Studien zu unserem Probleme in einem überaus umfangreichen Buche unter dem Titel „Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu“ 1910 nieder-

gelegt. Schon dieser Titel verrät den von Schwarz und Wellhausen stark abweichenden Standpunkt des Verfassers. Und in der Tat hat Spitta nicht bloß die Kritik des 4. Evangeliums auf eine einfachere Formel zu bringen gewußt: Unterscheidung zwischen der Grundschrift und einer (einzigen) Bearbeitung, er hat vor allem mit seiner Kritik das der konservativen Position erheblich näherkommende Ergebnis gewonnen: die noch mit voller Sicherheit von der Überarbeitung ablösbare Grundschrift darf als eine für die Geschichte Jesu überaus wichtige, vielleicht die wichtigste Quelle angesehen werden, da sie nämlich auf keinen Geringeren zurückgeht als den Lieblingsjünger, den Apostel Johannes. Und zwar soll Johannes diese Schrift schon in sehr früher Zeit geschrieben haben, wohl noch vor Abfassung der synoptischen Evangelien, ja vielleicht nur wenige Jahre nach Jesu Tode. Dagegen ist die Bearbeitung beträchtlich später anzusetzen, in einer Zeit, als sich schon Doubletten zu den Perikopen der Grundschrift mit legendenhaften Elementen herausgebildet hatten. Die Tätigkeit des Bearbeiters war aber eine doppelte. Er hat das Evangelium ergänzt 1. aus anderen inzwischen entstandenen Schriften und 2. durch erläuternde Zusätze aus eigener Feder. Von diesem Bearbeiter ist auch der 1. Johannesbrief, den der Apostel in hohem Alter geschrieben hat, stark interpoliert worden, während die beiden kleineren, ebenfalls echten, Johannesbriefe von solchem Geschick verschont geblieben sind.

In der Einzeluntersuchung, die ihn zu diesen Ergebnissen führt, setzt Spitta bei dem 21., dem bekannten Nachtragskapitel, ein, das er natürlich dem Bearbeiter zuweist. „Der Anfang des Evangeliums“, bemerkt er, „führt in ein so schwieriges Gebiet, daß man ohne vorhergegangene Orientierung dort sichere Schritte kaum zu tun vermag. Das 21. Kapitel dagegen stellt vor relativ einfache Fragen, so daß man an keiner anderen Stelle mit besserer Aussicht auf Erfolg mit der Untersuchung einsetzen kann“. So ist

auch für unsere Nachprüfung dieses Kapitel der gebotene Ausgangspunkt.

Spitta behauptet, daß sich in ihm deutliche Spuren davon vorfinden, daß der Bearbeiter, der Redaktor des ganzen Evangeliums, eine schriftliche Quelle, ein zweites Evangelium, benutzt habe. Den Beweis für diese These beginnt er mit einer Be-
 anstandung des Schlusssatzes der Geschichte vom wunderbaren
 Fischzuge v. 14: *τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς
 μαθηταῖς ἐγερθεῖς ἐκ νεκρῶν*. Diese Worte stehen in vollem
 Widerspruch zum 20. Kapitel, in dem ja bereits von drei Er-
 scheinungen des Auferstandenen ausführlich berichtet ist: vor Maria
 Magdalena v. 14, vor den 10 Aposteln v. 19 und vor den Aposteln
 zugleich mit Thomas v. 26. Der Text von 21, 14 kann also
 nicht von Anfang an so gelautet haben, wie er jetzt dasteht.
 Die Worte *ἐγερθεῖς ἐκ νεκρῶν* müssen ihm ursprünglich gefehlt
 haben, sie sind eine in den Text geratene Glosse. Hat aber die
 Schlußbemerkung 21, 14 ursprünglich nur gelautet: *τοῦτο ἤδη
 τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς*, so kann, fährt
 Spitta in kühner Wendung fort, derjenige, der das Evangelium
 mit Sorgfalt durchgelesen hat, kaum im Zweifel darüber sein,
 wohin die Perikope vom wunderbaren Fischzuge ursprünglich
 gehört hat. Denn einer gleichartigen Schlußwendung begegnet
 man ja am Ende der Geschichte vom Weinwunder in Kana 2, 11:
*ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς
 Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ* und einer zweiten
 nach dem Wunder am Sohne des Königsichen in Kapernaum 4, 54:
*τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν
 ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν*. Also gehört der wunder-
 bare Fischzug offenbar nicht in die Zeit nach der Auferstehung
 Jesu, sondern an den Anfang seiner galiläischen Wirksamkeit und
 zwar in engem Anschluß an die beiden eben genannten Wunder der
 Weinverwandlung und der Heilung des Sohnes des Königsichen.

Die drei Geschichten — die Folgerung scheint unvermeidlich — sind von dem Bearbeiter einer älteren Evangelienchrift entnommen. Vollends bestätigt aber wird die Richtigkeit dieser Folgerung durch die Parallele vom Fischzug Petri Mt 5, 1—11 sowie die Erkenntnis, daß alles, was man in unserer Erzählung Joh 21 von Zügen hat finden wollen, die besser in die Zeit nach der Auferstehung paßten als in die Anfangszeit der galiläischen Tätigkeit Jesu, auf offenkundiger Täuschung beruht. Die auf die Erzählung vom Fischzuge folgende Geschichte von der Berufung des Petrus zum Weiden der Lämmer bezieht sich keineswegs auf eine Wiederberufung des Petrus nach seiner Verleugnung, sondern auf die in die Zeit des ersten Auftretens Jesu gehörige erste Berufung des Petrus in die Mitarbeit mit Jesus. Das Wort Jesu über den Lieblingsjünger aber v. 22 ἐν αὐτῷ θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τὴν πρὸς σέ; gehört ebenfalls deutlich in diese Anfangszeit hinein; denn es ist ein völliges Mißverständnis, es auf ein Bleiben bis zur Parusie Jesu auszudeuten: es bezieht sich vielmehr auf ein Bleiben des Jüngers dort, „wo er ist“, bis Jesus wiederkommt, um ihn gleich dem Petrus in seine Mitarbeit einzustellen. — Durch eine Besprechung von allerhand Einzelheiten sucht sodann Spitta noch den Beweis zu erbringen, daß die Erzählung, die der Bearbeiter in c. 21 untergebracht hat, nicht unverändert von ihm herübergenommen, sondern mit einer ganzen Reihe von ergänzenden Bemerkungen durchsetzt worden sei. Hierher sollen vor allem die Erläuterungen der Worte über Petrus und den Lieblingsjünger gehören (v. 19 u. v. 23), und da diese genau dieselbe Art des exegetischen Geschmacks zeigen, die sich in einer Anzahl von Erläuterungen der Worte Jesu im Evangelium selbst finden, glaubt Spitta auch in ihnen noch vollgültige Zeugen dafür erblicken zu dürfen, daß der Bearbeiter seine Tätigkeit auch auf die 20 Kapitel des Evangeliums selbst erstreckt hat. Er schließt seine hierhergehörigen Ausführungen

mit den Worten: „Es beruht also nicht auf vorgefaßter Meinung oder auf der apologetischen Neigung, das Evangelium in irgend einem Umfange für eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu zu retten, sondern auf unbefangener Untersuchung des 21. Kapitels, wenn ich die Forderung, man müsse cc. 1—20 zunächst als eine literarische Einheit zu verstehen suchen, als unkritische Annahme ablehne“.

Wir allerdings will es scheinen, als bedürfe keine Kritik kaum der Widerlegung; denn sie entbehrt von Anfang bis zu Ende eines tragfähigen Fundaments.

Am schlimmsten steht es gerade um sein vom Text des 14. Verses hergenommenes Hauptargument. Die Aussage dieses Verses *τοῦτο ἦδη τρίτον καὶ* schließt sich der Darstellung des 20. Kapitels durchaus passend an und widerspricht ihr in keiner Weise. Denn sie redet ja nicht von Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt, sondern nur von seinen Erscheinungen vor den Jüngern. Die erste Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern aber erfolgte am Osterabend, die zweite acht Tage später, die dritte war die am See Genesareth. Die Erscheinung vor Maria Magdalena war keine Erscheinung vor den Jüngern. Das Verfahren des Evangelisten aber, nur die Erscheinungen vor den Jüngern zu zählen und damit diese ausschließlich als in jeder Richtung vollwertige Bezeugungen der Ostertatsache zu betrachten, erklärt sich aufs ungezwungenste aus dem Wertlegen der Urgemeinde auf das apostolische Zeugnis und ist zudem genau ebenso, wie von dem Autor oder den Autoren von Joh 21, von Paulus (vgl. 1 Kor 15) befolgt worden.

Mit diesem Nachweis fällt aber auch jeder Anlaß dahin, die Geschichte Joh 21 mit dem Weinwunder und der Heilung des Sohnes des Könighen zusammenzubringen, wie ja dieser Versuch den Stempel der Willkür auch deutlichst an der Stirne trägt.

Was soll man ferner zu dem Bemühen Spittas sagen, den Zügen unserer Erzählung, die den von ihr berichteten Vorgang klar als eine Ostergeschichte kennzeichnen, ihre Beweisraft abzuerkennen. Daß das dreimalige „hast du mich lieb“ auf die dreimalige Verleugnung Petri zurückblickt, springt in die Augen. Daß der Auftrag „weide meine Lämmer“ auf die Leitung und Versorgung der Gemeinde geht und daher nicht in den Anfang der Beziehungen zwischen Jesus und Petrus, sondern in ein weit vorgeschrittenes Stadium hineingehört, liegt ebenfalls offen zu Tage. Die Deutung des auf den Lieblingsjünger sich beziehenden Wortes aber „wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme“ im Sinne von „den Johannes werde ich mir später holen, wenn es mir beliebt, daß er mein Apostel werde, vorläufig soll er bleiben, wo er ist“, dürfte doch wohl auf die meisten, die von diesem Lösungsversuche hören, mehr erheiternd als überzeugend wirken.

An Entgleisungen dieser Art fehlt es der Darstellung des äußerst scharfsinnigen, manchmal eben freilich überscharfsinnigen Gelehrten auch sonst nicht. Zur Entstehung der ersten Verse des Prologs führt er wörtlich aus: „Es ist eine sehr naheliegende Möglichkeit, daß die in eine Buchrolle aufgenommene Grundschrift unseres Evangeliums mit dem Titel begonnen habe: Ἀρχὴ τοῦ λόγου Ἰησοῦ χριστοῦ. Das sollte heißen ‚Anfang des Wortes = des Evangeliums von Jesu Christo‘. Es konnte aber auch mißverstanden werden im Sinne von ‚Anfang des Logos Jesus Christus‘. In unserem Falle bedarf es jedoch gar nicht einmal der Annahme eines solchen Mißverständnisses. Es genügt, daß die Überschrift dem Bearbeiter die Anregung bot, dem ihm vorliegenden Bericht vom Leben Jesu eine dogmatische Einleitung voranzuschicken, die auf den geheimnisvollen göttlichen Ursprung Christi zurückgreift. Damit sinkt die gepriesene Spekulation im Anfang des 4. Evangeliums sehr von ihrer Höhe herab, und das Geheimnis des mystischen Eingangs wird sehr schlicht, wenn es

zu seiner Reimzelle eine prosaische Buchüberschrift hat". — Die weiteren wundervollen Worte des Prologs v. 14 „er zeltete unter uns“ will Spitta allen Ernstes von einem Wohnen Jesu in einem Zelte bei der Taufftätte des Johannes verstanden wissen. Er führt dazu aus: „Befand sich Johannes nicht an einem bewohnten Orte, sondern in der Wüste, so bedienten sich die Personen, die sich bei ihm aufhielten, vermutlich, wie er selbst, des herkömmlichen Zeltes“. Ton und Stil dieser Ausführungen erinnern unwillkürlich an gewisse alstrationalistische Darlegungen, und diese Erinnerung erlischt auch nicht, wenn man auf die Behandlung der Wundergeschichten bei Spitta blickt. Wohl ist er weit entfernt, das Wunder an sich zu leugnen, er verflacht aber die Wundererzählungen, die er seiner echt johanneischen Grundschrift zuweist, in arger Weise. Die Heilung des Blindgeborenen (c. 5) wird — durch Quellenkritik — zur Heilung eines Blinden, und aus der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus wird so viel herausgestrichen, daß nur folgende seltsame Geschichte übrigbleibt: Als Jesus nach Bethanien kommt, liegt Lazarus nicht schon 4 Tage im Grabe, sondern ist eben erst gestorben und in einem Zimmer aufgebahrt. Die Frage Jesu „wo habt ihr ihn hingelegt?“ bedeutet also nur: in welchem Teile des Hauses liegt der Leichnam? Als Jesus das betreffende Zimmer betreten hat, ruft er nun natürlich nicht „Lazarus, komm heraus“, sondern „er schrie“, wie Spitta seinen Text wörtlich übersetzt, „laut auf ‚Lazarus‘“. Da richtete sich der Gestorbene auf. — Auf solche kritische Analysen und ihren Urheber scheint mir ein Wort aus Don Carlos in sinngemäßer Abwandlung zu passen: „Poesie! nichts weiter. Sein Gehirn treibt öfters wunderbare Blasen auf.“

Daß auch Spittas Bearbeiter eine psychologische Merkwürdigkeit ist, bedarf kaum eines besonderen Nachweises. Man stelle sich nur vor: Derselbe Mann, der die apostolische Schrift in weitestgehender Weise umgestaltet hat, der mehr als die Hälfte

aller der Stoffe, die unser kanonisches Evangelium enthält, aus anderen Quellschriften und aus seinem Eigenen heraus zu jenem kleinen Grundstoff hinzugetan hat, behauptet gleichwohl frischweg von dem gesamten Inhalte des Evangeliums: Es ist der Apostel Johannes, „der diese Dinge bezeugt und sie niedergeschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist“ (21, 24).

Das letzte Buch, dessen Besprechung mir in diesem Zusammenhange obliegt, ist die 1911 erschienene Schrift Wendts „Die Schichten im 4. Evangelium“.

In einer Beziehung berührt es sich eng mit dem großen Spittaschen Werke: in der Anerkennung eines echt johanneischen Kernes, nur daß es sofort wieder aufs stärkste von ihm abweicht in der Beantwortung der Frage, an welchen Stellen denn jener Kern zu tage trete. Von allen zuvor besprochenen Schriften unterscheidet es sich aufs bedeutsamste dadurch, daß es die gemeinsame Aufgabe von wesentlich anderen Gesichtspunkten aus angreift und demgemäß denn auch zu erheblich anderen Ergebnissen kommt.

Diese Ergebnisse sind folgende: Zwei Schichten heben sich deutlich voneinander ab, eine primäre und eine sekundäre. Die primäre ist nicht eine Darstellung des „Evangeliums“ im ganzen, sondern enthält speziell Aussprüche und Reden Jesu; die sekundäre Schicht stellt den geschichtlichen Erzählungsrahmen für jene Logia dar. Doch gilt diese allgemeine Charakteristik allerdings nur a parte potiori. Auch die primäre enthält gewisse Erzählungs- und auch die sekundäre gewisse Redestoffe. Immerhin darf man ohne weiteres die primäre als die Rede- und die sekundäre als die Erzählungsschicht einander gegenüberstellen.

In der Redeschicht sind Jesu Worte nicht mit einer solchen Treue wiedergegeben, wie sie unserem wissenschaftlichen Ideale von

genauer Wiedergabe quellenmäßig überlieferter Worte entspricht. Wie sich Mt und Lk nicht slavisch an den Wortlaut der ihnen gemeinsamen Redequelle gebunden haben, so hat auch der 4. Evangelist seiner Logienquelle gegenüber dieselbe Freiheit beobachtet. Freilich ist es nur in den seltensten Fällen möglich, die redaktionellen Elemente auszuscheiden und den ursprünglichen Text wiederherzustellen. Man muß sich mit der Erkenntnis begnügen, daß der Grundbestand aus der älteren Redensammlung stammt. Daß aber der Evangelist den Inhalt der älteren Schicht in der Hauptsache treu wiedergegeben hat, bezeugt der Umstand, daß sich in den großen Redestücken des Evangeliums im großen und ganzen eine sehr charakteristische, einheitliche Gedankenart erkennen läßt, die von der Anschauungsweise des bearbeitenden Evangelisten wesentlich verschieden ist. Die primäre Schicht selbst aber darf zweifellos den Anspruch erheben, als eine gute apostolische Überlieferung anerkannt zu werden. Denn, wenn die Reden des 4. Evangeliums auch sichtlich eine sehr andere Art haben als die synoptischen Jesusworte, so stehen doch die durch sie hier und dort ausgedrückten Gedanken in vollster gegenseitiger Harmonie. Überdies wissen die Redestücke des 4. Evangeliums so viel Eigenartiges und Intimes, was andere Quellen nicht überlieferten, von Jesus zu berichten und geben insbesondere so lebendige Eindrücke von den Äußerungen des Selbstbewußtseins Jesu auf den Höhepunkten seines Wirkens und Kämpfens wieder, daß die Annahme, daß ihr Verfasser zum nächsten Kreise der Jünger Jesu gehört haben müsse, unausweichlich wird. Dann aber ist es zum mindesten als höchst wahrscheinlich zu bezeichnen, daß er identisch ist mit dem Zebedäiden Johannes.

Hinwiederum ist die sekundäre Schicht zustande gekommen durch ein Zusammenwirken der besonderen Interessen des Evangelisten mit mannigfachen Überlieferungen, die er vorfand. Unter jenen Interessen stand augenscheinlich obenan der Wunsch, den

Glauben an Jesu Messianität durch Hinweis auf seine Zeichen und sein wunderbares Wissen zu stützen und die solchem Wunderbeweise entgegenstehenden Schwierigkeiten wegzuräumen. Der anderweitige Überlieferungsstoff aber, den er mit dem johanneischen zu einem Ganzen zusammenzuarbeiten bemüht war, bestand der Hauptsache nach aus synoptischem Gute und aus einer Art von Lokalüberlieferung, die dem besonderen Interesse eines bestimmten Gemeindekreises für die Person des Lieblingsjüngers entsprach. Die Erkenntnis von dem völlig sekundären Charakter des Geschichtsberichtes wird jedoch durch solche Beobachtungen keineswegs alteriert, sie ist ein für allemal sichergestellt durch die Tatsache, daß die ihn beherrschende Grundauffassung von der Art des messianischen Auftretens Jesu nicht geschichtlich richtig ist.

Wir sehen: Wendts Auffassung weicht von den Ansichten der zuvor besprochenen Gelehrten beträchtlich ab, ja steht zu ihnen zum Teil, zumal zu der Auffassung von Schwarz und Wellhausen in diametralem Gegensatz. Die Geschichtspartien zwar befinden sich hier wie dort in ziemlich derselben Verdamnis; aber, während Schwarz und Wellhausen die Reden auf den Bearbeiter zurückzuführen, der seiner Phantasie den freiesten Lauf gelassen habe, weist Wendt sie dem Verfasser der Grundschrift zu, den er für den Apostel Johannes hält. Ob seine Gesamtansicht darum mehr Vertrauen verdient? Darüber kann uns nur eine Betrachtung seiner Methode und der Hauptargumente, die ihm diese an die Hand gab, belehren.

Nicht bei auffallenden Einzelheiten bloß äußerlicher oder formeller Art, auf die Schwarz und Wellhausen das größte Gewicht legen, darf nach Wendt die quellenkritische Untersuchung einsetzen — da diese in der Regel verschiedene Erklärungen zulassen —, sondern nur bei solchen Unstimmigkeiten, die sogleich mit einer gewissen zwingenden Kraft auf das Hauptziel hindeuten, dem die Argumentation zugeführt werden soll.

Ein solcher Fall ist aber in erster Linie dort zu konstatieren, wo ein Ausdruck, der einen wichtigen religiösen Gedanken oder Gedankenzusammenhang zum Ausdruck bringt, mit einem Zusatz erklärender Art versehen ist, der auf einer unvollständigen Erfassung oder einem offenbaren Mißverständnis jenes Hauptgedankens beruht oder den Gedankenzusammenhang störend unterbricht. Als Erläuterung eines Zweiten ist ein solcher Zusatz durchaus begreiflich, als Zusatz des Schriftstellers selbst, der den Hauptgedanken ursprünglich gedacht und formuliert hat, schlechterdings unbegreiflich.

Derartige Unstimmigkeiten weist nun nach Wendt das 4. Evangelium in der Tat auf. Die auffallendste trete in 5, 28f. hervor. Unterziehen wir diese Behauptung einer genaueren Prüfung.

Jesus verantwortet sich in den Versen 19—29 (denn mit v. 30 hebt bereits die Ausführung über ein neues Thema an) gegen den ihm soeben (v. 18) im Zusammenhang mit der Heilung des Lahmen am Teiche Bethesda gemachten Vorwurf, daß er sich Gotte gleich stelle. Er hebt an mit der Erklärung seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott: er handle immer nur nach den Weisungen seines Vaters (19 und 20a). Sein Vater aber werde ihn anweisen, sogar noch Größeres zu tun als Kranke zu heilen, Werke, die seine Gegner in Staunen setzen sollten; denn er habe ihm Vollmacht gegeben, sogar Tote zu erwecken und das Gericht zu halten (20b—23). Der genaueren Darlegung eben dieser totenerweckenden Tätigkeit gelten dann alle folgenden Verse bis 29 einschließlich. Ihr Inhalt aber ist, aufs kürzeste zusammengefaßt, dieser: 24: wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer mein Wort hört, hat ewiges Leben; 25—27: wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Toten die Stimme des Gottesohnes hören werden usw., und eben hieran schließen sich nun sofort die beanstandeten Verse mit folgendem Wortlaut: „Wundert euch hierüber nicht, denn es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme

hören und herausgehen werden, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Übles getan haben, zur Auferstehung des Gerichts."

Wendt argumentiert nun so: die Verse 24—27 handeln allein von einer Erweckung geistig Toter zu einem inneren Leben von höherer, ewiger Art, die zur Erläuterung des Voraufgehenden bestimmten Verse 28 und 29 dagegen von der Auferweckung am jüngsten Tage. Die Bemerkung 28f. ist also nicht aus derselben Anschauungsweise geflossen, wie das Vorhergehende, sie ist ein auf bloß oberflächlichem Verständnis des Gedankens der vv. 24 ff. beruhender Versuch, die paradoxe Aussage Jesu über die Totenerweckung mit der gewöhnlichen christlichen Eschatologie zu vereinbaren.

Aber das falsche Verständnis ist bei Wendt zu Hause, nicht bei dem hypothetischen Bearbeiter einer ebenfalls hypothetischen Grundschrift. Denn die vv. 25—27 handeln offenbar gar nicht von der Totenerweckung im bildlichen Sinne. Von dieser redet v. 24. Daß aber mit 25 eine Aussage beginnt, die einen neuen, über den eben ausgesprochenen hinausführenden Gedanken beibringen will, erhellt deutlich aus der Einleitungsformel *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, die hier sofort wieder begegnet, nachdem sie soeben in 24 gebraucht ist. Jesus erweckt die geistig Toten, aber auch die leiblich Toten: dies der offenbare Fortschritt der Rede von 24 zu 25. Gegen diese Auffassung streitet keineswegs die Bemerkung „und die Stunde ist schon jetzt“; denn einmal geht ihr die ihr doch mindestens die Wage haltende Erklärung voraus „die Stunde kommt“, und zum andern findet sie ja eine völlig befriedigende Deutung, wenn wir sie als Hinweis fassen auf die schon vom irdischen Jesus zu vollbringenden Totenerweckungen als die lehrreichste Realweisagung, ja gewissermaßen den grundlegenden Anfang der Lebendigmachung der Toten am jüngsten Tage. Zu dieser Auffassung aber nötigt direkt der

ganze Zusammenhang. Denn schon in v. 20 sind größere Werke, die der Vater dem Sohne zeigen und durch ihn vollziehen werde, in Aussicht gestellt. Das können aber nicht innere, geistige Wunder sein. Denn Geisteswunder tut Jesus, und nicht zum wenigsten gerade der von Johannes geschilderte, schon in der Gegenwart, ja von dem ersten Anfange seines Wirkens an (vgl. 1, 48f.), jene größeren Werke dagegen sind in ihrem vollen Umfange der Zukunft zugewiesen (*μεῖζονα τούτων δεῖξει αὐτῷ ἔργα*). Und vor allem jene kommenden Wunder haben die Abzweckung, Jesu Feinde in Staunen zu versetzen. Müssen sie somit als Taten augenfälligster Natur gemeint sein, so läßt die andere Bestimmung, daß sie an Größe sogar die Heilung des seit 38 Jahren kranken Mannes am Teiche Bethesda noch übertreffen werden, nur die eine Deutung zu: in den vv. 25—27 ist auf Totenerweckungen im eigentlichsten Sinne reflektiert. Mit diesem Nachweis aber fällt Wendts Argumentation vollständig in sich zusammen.

Doch Wendt glaubt noch über ein anderes und weit stärkeres Beweismittel für seine Gesamthese zu verfügen. Er behauptet, zwischen den Rede- und den Erzählungsstücken walte ein prinzipieller biblisch=theologischer Gegensatz ob. Jesu Reden nämlich liege der Gedanke zugrunde, daß seine Verkündigung sich selbst bezeuge. Die Erzählungsstücke dagegen beherrsche das Interesse an einer miraculösen Beglaubigung des Heilandes. Wohl berufe sich Jesus gelegentlich zur Begründung seiner Ansprüche auch auf seine „Werke“, aber hierunter seien nicht Wunderwerke, sondern das bloße Verkündigungswerk Jesu zu verstehen. — Aber die Richtigkeit dieses Urteils über den Sinn des Ausdrucks *ἔργα* im Munde Jesu ist mit Entschiedenheit zu bestreiten. Daß die „Werke“ in 5, 20 von den Erweckungen leiblich Toter zu verstehen sind, haben wir soeben erhärtet. 15, 24 kann der Ausdruck nur den Sinn von äußeren Wundertaten haben, da hier geradezu von einem

δοᾶν der betreffenden Werke die Rede ist. Überhaupt aber müssen ja an allen denjenigen Stellen, an denen Jesus sagt, daß das Zeugnis seiner Werke über das seiner Worte hinaus, wie den Glauben erleichtere, so den Unglauben vollends unentschuldbar mache, die „Werke“ äußere, sinnenfällige Wunder bezeichnen.

Schließlich fordert die Wendtsche Hypothese ganz im allgemeinen durch ihre starke Zwiespältigkeit die schärfste Kritik heraus. Die Erzählungen sollen, insofern sie sich mit den primären Überlieferungsstücken der Synoptiker nicht reimen, für sekundär erachtet werden, an den Reden dagegen soll man sich trotz ihres Abweichens vom synoptischen Typus nicht stoßen. Die Grundschrift soll zwar eine längere Zeit für sich im Umlauf gewesen, nichts destoweniger aber spurlos untergegangen sein. Der Autor von c. 21 wird als ein normaler Kopf vorausgesetzt, gleichwohl soll er sich, ob schon er wußte, daß allein die Redestücke johanneisch seien, in v. 24 unbedenklich für die Herkunft alles in den cc. 1—20 Berichteten von dem Lieblingsjünger förmlich und feierlich verbürgt haben. Daß solchen Halbheiten nicht die Zukunft gehören wird, kann auch, wer nicht Prophet ist, als sicher vorausverkündigen.

Eine Bedeutung wird niemand den von uns besprochenen Schriften eines Schwarz, Wellhausen, Spitta und Wendt absprechen: die, zu erneuter, energischer Beschäftigung mit den schwierigen johanneischen Problemen eine kräftige Anregung gegeben zu haben. Einen wesentlich darüber hinausgehenden Wert wird man ihnen kaum zusprechen dürfen. Die richtigen Bemerkungen, die sie enthalten (vgl., abgesehen von den von uns selbst bereits oben S. 8 f. und 17 dankbar benutzten, z. B. die Betonung des esoterischen und nichtphilonischen Charakters des 4. Evangeliums durch Wellhausen), entbehren doch, soweit ich zu sehen vermag, samt und sonders der Neuheit. Und zur Lösung der „bekannten, großen Probleme“, vor die uns das 4. Evangelium stellt, haben sie alle, wie

dies Lüttgert a. a. O. sehr richtig hervorhebt, lediglich nichts beigetragen. Man denke vor allem an die große formale und inhaltliche Verschiedenheit des johanneischen Berichts vom synoptischen oder an das spezielle Problem des Fehlens aller Dämonen-austreibungen bei Johannes. Lüttgert sagt durchaus zutreffend: dieses besondere Problem wird durch die neuen Theorien „nur noch rätselhafter. Hat etwa keiner der Bearbeiter sich für sie interessiert?“ Die Schwierigkeiten, deren Last bisher ein einziger zu tragen hatte, sind nun allerdings noch einem anderen oder mehreren anderen aufgeladen, aber aus der Welt geschafft sind sie nicht. — Und so wird man wohl von der Betrachtung der mancherlei stürmischen Angriffe auf die Einheit unseres Evangeliums mit der Erkenntnis Abschied nehmen müssen, daß sie als Ganzes nichts erreicht haben. Sobald sich der Staub und der Pulverdampf, den sie verursachten, nur ein wenig verziehen, bietet sich das alte Bild dar: die Burg des 4. Evangeliums blickt unzerstört, ja unerschüttelt auf Freund und Feind hernieder.

II.

Ein zweiter Gegenstand, zu dem ich noch kurz Stellung nehmen möchte, betrifft die neueren Verhandlungen über die Person des Verfassers des 4. Evangeliums oder, um sofort den korrektesten Ausdruck zu wählen, die Frage: Ist die modernste Kritik im Rechte, nach der der Apostel Johannes schon darum als Verfasser des nach ihm benannten Evangeliums ausgeschlossen sein soll, weil er bereits i. J. 43 oder 44 zusammen mit seinem Bruder Jakobus in Jerusalem auf Befehl des Herodes Agrippa I. den Märtyrertod erlitten habe?

Der energischste Vorkämpfer dieser Ansicht ist wieder Schwarz, auch hier zu seinen kritischen Aufstellungen durch Wellhausen angeregt, speziell durch eine Bemerkung dieses Gelehrten in seiner kurzen Markus-Erklärung. Nachdem Schwarz seine These schon

im Jahre 1904 in einem in den Abhandlungen der Ges. der Wiss. zu Göttingen veröffentlichten Aufsatz unter der Überschrift „Über den Tod der Söhne Zebedäi. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums“ mit großer Bestimmtheit verfochten hatte, hat er sie, allerdings mit mannigfach modifizierter Begründung, 1910 nochmals gegen Spitta in der Zeitschr. f. die ntl. Wiss. („Noch einmal der Tod der Söhne Zebedäi“) verteidigt, ja sich hier sogar zu der Behauptung verstiegen: „Das Jahr 43/44 als das Todesjahr der Zebedäusöhne ist das erste sichere Datum der Kirchengeschichte“. Mit Schwarz und Wellhausen stimmen aber auch eine ganze Reihe anderer Gelehrter z. B. Schmiedel, Bouffet, J. Weiß in dem Urteil überein, an der Tatsache des Märtyrertodes des Apostels Johannes sei hinfort nicht mehr zu rütteln.

Das Hauptargument von Schwarz und Wellhausen ist der Perikope von der Bitte der Zebedäusöhne um die Plätze zur Rechten und zur Linken des Messias Mt 10, 35 ff. entnommen. Dieses Gespräch, sagt Schwarz, ist offenbar sehr alt, aber nicht authentisch. Es ist ein Drakel. Der Kelch und die Taufe, die Jesus den beiden Jüngern in Aussicht stellt und denen diese gewachsen sein wollen, bedeuten den Zeugentod. Man kann, ja man muß sich vorstellen, daß der Tod der Jünger, die zuerst von den Zwölfen die Nachfolge des Herrn im vollen Sinne leisteten, die Urgemeinde gewaltig aufgeregt und viele Diskussionen hervorgerufen hat über den Lohn, den sie zu erwarten hätten; Jesu Antwort zeigt, wie schon die werdende Kirche die Gefahr empfand, die ihre eigenen Helden ihr brachten, und sich bemühte, übermäßige Ansprüche hintanzuhalten. — Ein Vaticinium ex eventu, das unmittelbar aus dem Ereignis selbst hervorgegangen ist, ist ein historisches Zeugnis von einer Authentie, die durch nichts erreicht wird. Nimmt man es ernst mit dem Anspruch der beiden Zebedäusöhne auf die beiden Ehrenplätze zur Rechten und zur

Linken des wiederkehrenden Messias, so ist nicht nur der Schluß nicht zu umgehen, daß sie beide als Märtyrer gestorben sind, sondern es wird auch das Sichern zu beiden Seiten nur dann verständlich und klar, wenn sie tatsächlich zur gleichen Zeit und zusammen die Erde verlassen haben. Das Drakel setzt den tiefen Eindruck voraus, den der Tod der Brüder auf die Gemeinde machte, und ein solcher Eindruck entsteht einmal und unmittelbar, nicht sukzessive und durch zusammenschiebende Reflexion. Auch dürfte es schwer fallen, die historische Situation nachzuweisen, in der die Juden einen religiösen Gegner, der den Römern nichts zu Leide tat, offiziell zum Tode verurteilen konnten. Eine so günstige Lage der Dinge, wie im Jahr 43/44 unter König Agrippa I., wurde den Juden nicht wieder beschert; sie behielten jenen gerade darum in so glänzender Erinnerung, weil er ihrem Fanatismus viel leichter Konzessionen gemacht hatte als die römischen Prokuratoren, die einen geordneten Prozeß verlangten, ehe sie zum Tode verurteilten.

Was an dieser Argumentation zunächst auffällt, ist ihre große Lückenhaftigkeit. Für seine Grundvoraussetzung, daß die betreffenden Worte unecht seien, hält Schwarz jeden Beweis für überflüssig. Aber warum soll Jesus den Ehrgeiz seiner Jünger nicht so, wie es hier behauptet ist, in seine Schranken verwiesen haben? Etwa weil jede Weissagung, die auch nur zur Hälfte in Erfüllung gegangen zu sein scheine, dem Bereich der Fabel zugewiesen werden müsse? Diese Annahme wäre jedenfalls das Gegenteil eines voraussetzungslosen Verfahrens und ist, wie von Schwarz nicht bewiesen, so überhaupt unbeweisbar. Aber auch das hat Schwarz nicht bewiesen, ja auch hierfür wieder von vornherein auf jeden Beweis verzichtet, daß das Urchristentum alle ihm irgendwie unbequem erschienenen Jesusworte kurzweg beseitigt habe. Seinen Satz (1910 S. 91): „Hatte Jesus zweien seiner ersten Jünger mit Unrecht geweissagt, daß sie den Tod von Henkershand

erleiden würden wie er, dann weiß ich nicht, wie eine solche falsche Weissagung ins Evangelium gelangen konnte" müßten wir schon aus diesem Grunde zurückweisen. Aber indem er ihn schrieb, über sah er zudem gänzlich, daß, wenn die traditionelle Annahme zurecht besteht, Mt und Mt ihre Evangelien ja längst vor dem Tode des Johannes geschrieben haben und somit dazu, Jesu Weissagung für „falsch“ zu halten, überhaupt gar nicht in der Lage gewesen sind: zur einen Hälfte war sie bereits erfüllt, zur andern konnte sie jeden Tag ebenfalls in Erfüllung gehen. Endlich hat Schwarz selbst das nicht bewiesen, daß die Deutung der Worte vom Trinken des Kelches auf das Erleiden des Todesloses notwendig sei. Der Sprachgebrauch des A. wie des N. T. (Kelch des Heils wie Kelch des Unheils, Kelch also bildliche Bezeichnung des Geschickes) zwingt zu jener Auslegung keineswegs und ebenso wenig der Zusammenhang. Denn der Gegensatz, der in ihm in Frage steht, ist nicht sowohl der von Tod und Leben, sondern der von Erniedrigung und Erhöhung, von Entsagung und Genuß, von Schmerz und Freude.

Vor allem aber scheitert die These von Schwarz unrettbar 1. an der Apostelgeschichte und 2. am Galaterbrief.

Die Apostelgeschichte weiß nur vom Zeugentode des Jakobus (c. 12), nicht vom Zeugentode des Johannes. Wenn Schwarz behauptet, daß auch der Name des Johannes in dem ursprünglichen Texte genannt gewesen, aber nach dem Aufkommen der ephesinischen Johannes=Legende zu ihren Gunsten gestrichen worden sei, so ist zu bemerken, daß eine solche Textkorrektur bei einem offenbar von Anfang an so weit verbreiteten Buche wie der Apostelgeschichte und mindestens ein halbes Jahrhundert nach ihrer Abfassung schwerlich vorgenommen werden konnte, ohne ganz bestimmte Spuren zu hinterlassen. Aber keiner der vorhandenen Zeugen des überlieferten Textes zeigt in unserem Falle auch nur die geringste Unsicherheit.

Fast noch gewichtiger ist das Gegenzeugnis des Galaterbriefs 2, 9. Nach dieser Stelle ist Paulus auf dem Apostelkonvente zu Jerusalem u. a. auch mit dem Apostel Johannes zusammengetroffen. Somit hat Johannes zur Zeit von Akt 15 noch gelebt, bezw. sein Tod kann nicht schon zur Zeit von Akt 12 erfolgt sein. Hiergegen wendet allerdings Schwarz ein, auf die von der Apostelgeschichte gelehrte Reihenfolge der Ereignisse sei absolut kein Verlaß. Die Erzählung von der sogen. Kollektenreise Akt 11 und die Schilderung der Reise zum Apostelkonvent seien augenscheinlich Doubletten. Der Apostelkonvent könne also sehr wohl der Verfolgung der Gemeinde durch Agrippa c. 12 und damit auch der sogen. ersten Missionsreise cc. 13 und 14 vorausgegangen sein. Noch mehr, zu dieser Annahme werde man gezwungen, wenn man beachte, daß Paulus im Galaterbrief dort, wo er seine Beziehungen zu den Uraposteln bis hin zum Apostelkonvente klarlege, die erste Missionsreise ganz unerwähnt lasse und nur von seinem vierzehnjährigen Aufenthalte in Syrien und Cilicien erzähle. Aber daß Akt 11 und Akt 15 bloße Doubletten seien, ist ein reiner Nachspruch von Schwarz, und daß Paulus Gal 1 die erste Missionsreise unerwähnt läßt, hat nichts Auffallendes, sobald man erwägt, daß sie, ein offenbar nur eine ganz kurze Zeit beanspruchendes Missionsunternehmen, von Syrien ausging und auch wieder in Syrien ihr Ende fand und vor allem ihre Nennung für den Gegenstand, der in Gal 1 zur Diskussion steht, die Frage nach der Beziehung Pauli zu den Uraposteln, schlechtweg ohne jeden Belang war.

Aber selbst wenn alle jene kritischen Maßnahmen möglich und geraten wären, würde die These von Schwarz schon an der chronologischen Frage unbedingt scheitern. In der Erkenntnis dieser drohenden Gefahr war Schwarz daher 1904 auf den verzweifeltsten Ausweg verfallen, den Johannes des Apostelkonvents statt mit dem Apostel Johannes mit Johannes Markus

zu identifizieren. Als er dann 1907 eine Abhandlung über die Chronologie des Paulus schrieb (ebenfalls in den Abhandlungen der Ges. der Wiss. zu Göttingen), hatte er sich bereits von der völligen Ungangbarkeit dieses Weges überzeugt und schlug nun vor, die 14 Jahre, nach deren Verlauf laut Gal 2, 1 der Apostelkonvent stattgefunden, nicht von der ersten Jerusalemreise, sondern von der Bekehrung an zu rechnen und sie überdies von der Annahme aus, daß wohl das Anfangsjahr mitgezählt sei, auf dreizehn herabzusetzen. In diesem Falle würde sich für die Bekehrung Pauli das zwar wenig wahrscheinliche, aber doch noch allenfalls annehmbare Jahr 30 (= 43 — 13) ergeben. 1910 jedoch hat sich Schwarz wieder davon überzeugt, daß auch diese Berechnung nicht möglich ist — worin man ihm auch zweifellos wird beipflichten müssen, da das „nach Verlauf von 14 Jahren“ Gal 2, 1 offenbar nähere Erläuterung von „darauf“ ist —, vielmehr 17 oder nach seiner Reduktion 15 Jahre zwischen der Bekehrung und dem Konvent angenommen werden müssen. Darnach behauptet er denn augenblicklich, die Bekehrung Pauli habe im Jahre 28/29 stattgefunden. Daß dieses Datum aber ein höchst bedenkliches Aussehen trägt, wird sich nicht leugnen lassen. Mit Luk 3, wo das 15. Jahr des Tiberius = Herbst 28/29 als das Jahr des öffentlichen Auftretens Jesu genannt ist, steht es jedenfalls in direktem Widerspruche. 1907 hatte denn auch Schwarz selbst noch geradezu gesagt: „Über das Jahr 30/31 kann man mit dem Datum von Pauli Bekehrung nicht wohl zurück.“ — Nicht minder deutlich aber tritt die Unmöglichkeit der Schwarzschen Chronologie ans Licht, sobald man ihre Konsequenzen für das spätere Leben Pauli in Betracht zieht. Vor kurzem ist (vgl. Deißmanns Paulus und die Zeitschrift f. wiss. Theol. 1911) die größere Öffentlichkeit mit einer Entdeckung bekannt gemacht worden, die es gestattet, ein Datum des Lebens Pauli viel genauer, als es bisher möglich gewesen war, festzulegen. Der Franzose

Bourgnet hat nämlich in Delphi den Anfang einer Inschrift gefunden, die einen Brief des Kaisers Klaudius an die Stadt enthält. In ihm ist der Akt 18, 12 erwähnte Prokonsul Gallio als Prokonsul von Achaia genannt. Dieser Brief aber ist datierbar. Denn er ist nach seiner eigenen Angabe nach der 26. imperatorischen Akklamation des Klaudius geschrieben. Das führt entweder auf das Jahr 51/52 oder 52/53 als Prokonsulatsjahr des Gallio. Da Paulus sich in Korinth $1\frac{1}{2}$ Jahr aufgehalten hat, kann sonach seine Ankunft in Korinth frühestens am Anfang des Jahres 50 stattgefunden haben. Hätte nun der Apostelkonvent schon 43/44 getagt, so lägen zwischen ihm und dem ersten Kommen Pauli nach Korinth mindestens 6 Jahre. Dieser Zeitraum aber ist entschieden zu groß für die Ereignisreihe, die für die von den beiden Terminen begrenzte Zwischenzeit allein in Betracht kommt: die erste Missionsreise und den Anfang der zweiten. Für die hiermit bezeichnete Summe von Begegnissen können nach allen bisher üblichen Berechnungen doch wohl höchstens 3 Jahre in Ansatz gebracht werden.

Aber dürften wir nicht vielleicht auch noch, wie aus dem Reden, so aus dem Schweigen des Galaterbriefs unsre Schlüsse ziehen? In Kapitel 2 sagt Paulus wohl von Johannes, nicht aber von seinem Bruder, daß er ihm auf dem Apostelkonvente die Rechte der Gemeinschaft gereicht habe. Warum schweigt er über diesen? Gehörte Jakobus, der dritte der Vertrauesten Jesu, nicht auch zu den *συνδοι* der Gemeinde? Hat ihn nicht Herodes, als er ihn hinrichten ließ, dafür angesehen? Und müßte er sich nicht auch gerade zur Zeit des Apostelkonvents in Jerusalem aufgehalten haben, wenn doch, wie Schwarz meint, der Konvent der Verfolgung unmittelbar vorausgegangen wäre? So legt seine Nichterwähnung neben der Nennung des Johannes doch in der That den Gedanken recht nahe, er habe eben schon damals die Märtyrerkrone errungen gehabt.

Wiederum ist an derselben Stelle Johannes ohne jeden Zusatz unter, ja sogar erst nach dem Herrnbruder Jakobus und Petrus, die zur Zeit des Galaterbriefs zweifellos noch am Leben waren, genannt. Dürften wir nicht auch darin einen Fingerzeig dafür sehen, daß auch Johannes noch zur Zeit der Abfassung des Briefes den *στέλοι* als Lebender zugehört habe?

Aber wir brauchen gar nicht zu solchen schon mehr in das Gebiet der Konjekturealkritik fallenden Erwägungen unsre Zuflucht zu nehmen. Schon durch das früher Ausgeführte darf es als absolut sicher gestellt gelten, daß die Schwarz'sche These unhaltbar ist. Sie wäre es, selbst wenn, wie man das neuerdings vielfach behauptet, der syrische Kirchenkalender und Papias ganz unmißverständlich für sie einträten. Aber auch das ist nicht der Fall.

Wohl nennt jener Kalender vom Jahre 411 auffallender Weise, wie zum 26. Dezember den Protomartyr Stephanus und zum 28. Dezember den Paulus und den Protapostolus Petrus, so zum 27. die Apostel Johannes und Jakobus. Das kann gewiß den Eindruck erwecken, als wenn in dem Gebiete, in dem jener Kalender galt, der 27. XII. als Gedächtnistag des Martyriums der Zebedaïden gefeiert worden sei. Freilich werden wir sofort stutzig werden müssen bei der von Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1909 S. 11 angestellten Erwägung: „Was ist das doch für ein ganz seltsamer Kalender, der uns glauben machen will, Stephanus sei am 26. Dezember gemartert worden, Johannes und Jakobus am 27. und Petrus und Paulus am 28., während längst für Jakobus, Paulus und Petrus ganz andere Märtyrertage geläufig waren?“ Das Rätsel des Kalenders lösen, wie ein irischer Gelehrter Bernard in einer von Harnack an der eben genannten Stelle angezeigten Schrift nachgewiesen hat, gewisse Ausführungen des Gregor von Nyssa (in der Rede auf Stephanus, Migne Bd. 46 Col. 725). Sie zeigen, daß jene alte Feier des Johannes und Jakobus, Petrus und Paulus keine Märtyrerverfeier

war, sondern daß „der Chor der führenden und Christum bezeugenden Apostel nach dem Protomartyr gefeiert werden sollte“ entsprechend dem Grundsatz: Märtyrer und Apostel gehören unlöslich zusammen (οὐτε μάρτυρες ἀνευ ἀποστόλων, οὐτε πάλιν ἀπόστολοι χωρὶς μαρτύρων).

Weit schwieriger ist es, über den Sinn des angeblichen Papiaszeugnisses zu urteilen. An die Sachlage selbst braucht nur erinnert zu werden. In einer der zahlreichen Handschriften der Chronik des Georgius Monachus findet sich die Bemerkung, daß Johannes, der alle Apostel überlebt habe, nach Abfassung seines Evangeliums des Martyriums gewürdigt worden sei. Denn Johannes, der αὐτόπτης des Johannes, berichte in seinem 2. Buche, *ὅτι (Ἰωάννης) ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθη*. An einen Hinweis auf Mt 10 schließt sich sodann die Behauptung, daß Origenes in seiner Auslegung des Mt dasselbe sage, indem er erkläre, von den Nachfolgern der Apostel erfahren zu haben, Johannes sei Märtyrer geworden (*μεμαρτύρηκεν*). Da alle anderen Handschriften den Passus nicht lesen, vielmehr an seiner Stelle die direkt gegenteilige Aussage (*Ἰωάννης*) *ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο* und auch der weitere Kontext jener einen Handschrift ihrer Sonderaussage widerspricht, so legt sich die Vermutung mehr als nahe (vgl. De Boor, Zahn, Schwarz, anders freilich Lightfoot, Harnack, Godet), daß die betreffenden Worte eine Interpolation sind, die das Mitte des 9. Jahrhunderts geschriebene Werk des Georgius erfahren hat. In jedem Falle ist das Zeugnis an sich sehr jungen Datums. Auch leidet es an einem inneren Widerspruche, da es behauptet, daß Papias den Märtyrertod des Johannes berichte und Origenes in seinem Kommentar dasselbe sage, während dieser in Wahrheit an der betreffenden Stelle unter dem Martyrium des Johannes nur seine Verbannung nach Patmos versteht. Endlich ist sein Inhalt höchst unglaublich: wäre es denkbar, daß die asiatischen Gemeinden den Märtyrertod

des greisen Johannes in Ephesus, „ihres größten Heiligen“, völlig aus dem Gedächtnis verloren hätten? Gleichwohl kann man über die Handschrift nicht mehr ohne weiteres zur Tagesordnung übergehen, seitdem ihr in einem 1888 im Cod. Baroccianus 142 (15. Jahrhundert) von De Boor aufgefundenen Exzerpte ein kräftiger Eideshelfer erstanden ist. Dieses Exzerpt (wohl aus der Kirchengeschichte des Philippus von Side [um 430]) lautet bekanntlich: *Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηγέθησαν*. Freilich, so nahe verwandt die beiden Zeugnisse sind, decken sie sich doch keineswegs, und die Frage dürfte sich daher auch bei jener Interpolationsannahme schwerlich mit voller Sicherheit beantworten lassen, ob das Exzerpt die direkte Quelle jener Handschrift gewesen sei. War sie es nicht, so würde man — immer vom Standpunkte der Interpolationshypothese aus — mit Zehn urteilen müssen, daß das einzige, wovon man sicher behaupten könne, daß es bei Papias gestanden habe, der Satz sei, in dem beide Berichte allein völlig übereinstimmen: *Ἰωάννης ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηγέθη*. Im andern Falle bliebe nur ein Zeugnis im Reste, dessen Glaubwürdigkeit wohl auf den ersten Blick unantastbar erscheint und das doch bei genauerem Zusehen ebenfalls die Kritik herausfordert. Denn zum mindesten muß die Näherbezeichnung des Johannes als *ὁ θεολόγος* bedenklich stimmen, insofern als diese Benennung des Apostels sonst erst vom 3. Jahrhundert an nachweisbar ist. Auffallend aber ist auch die Vorordnung des Johannes vor Jakobus. Im N. T. begegnen die Bebedaiden so gut wie immer (stets bei Mt, Mk und Joh, nur bei Lk stehen 3 Stellen mit der einen Ordnung 3 Stellen mit der anderen gegenüber) in umgekehrter Reihenfolge, und da, wie wir bereits feststellen durften, Johannes, wenn er überhaupt den Märtyrertod gestorben sein sollte, ihn jedenfalls erst später als sein Bruder gestorben sein könnte, wäre gerade an unsrer Stelle

die ntl. Reihenfolge die allein natürliche gewesen. So aber drängt sich auch für den, der mit De Boor und Schwarz in dem Exzerpte die direkte Vorlage des Interpolators sieht, die Frage auf: Hat Papias wirklich an jener Stelle den Zebedaïden im Sinne gehabt? Uns scheint Zahn's Antwort die beste: Er hat nicht an den Apostel, sondern an den Täufer gedacht. Hierzu würde stimmen, daß „die altkirchliche Literatur“ in der Regel „mit dem nackten Namen Johannes“ den Täufer bezeichnet, und auch, wenn angenommen werden dürfte, daß schon Papias den Johannes und den Jakobus zusammengestellt hat, die Ordnung der Namen. Auch diese Zusammenstellung selbst widerstritte nicht jener Hypothese; denn eine Zusammenordnung des Vorläufers Jesu, der auf Befehl des Antipas den Märtyrertod erlitt, mit dem ersten Apostel, der auf Befehl Agrippa I. Jesu Blutzuge wurde, erscheint keineswegs undenkbar. Am allerwenigsten verfängt der Einwand von Schwarz: „Es wird gestattet sein zu fragen, wie denn der gelehrte Exzerptor, der im übrigen die rarsten Notizen aus keineswegs allgemein bekannten Schriftstellern herausgeholt hat, dazu gekommen ist, eine derartige Trivialität, die jedem Bibelleser geläufig war, mit der Autorität des Papias zu verzieren“; denn die Voraussetzung jener ganzen Hypothese ist ja selbstverständlich die Annahme, daß eben der Exzerptor selbst, bzw. sein Gewährsmann dem betreffenden Mißverständnisse zum Opfer gefallen ist. — Weit fester freilich als dieser Versuch einer positiven Lösung des Papiasrätsels steht mir die Notwendigkeit der negativen Erklärung: Unmöglich kann Papias von einem Märtyrertode des Zebedaïden Johannes gehandelt haben. Denn hiergegen erhebt das, abgesehen von jener fraglichen Notiz, einstimmige Zeugnis der alten Kirche, auf das immer wieder hingewiesen zu haben ein besonderes Verdienst von Zahn und Harnack ist, gar zu lauten Protest. „Das angebliche Papiaszeugnis“, sagen wir mit Harnack, „ist in seiner Bezeugung so jung und in seiner Fassung so verworren, daß es eine ganz unkritische Caprice ist,

es vor dem Chor der entgegenstehenden Zeugen zu bevorzugen“. Oder hat denn das Papiaswerk nur dem Erzrptor, bezw. seinem Gewährsmann, hat es nicht vor, neben und nach ihm noch anderen vorgelegen? Sollen diese alle gerade die eine Stelle übersehen oder, wenn sie sie kannten, mit der Nachricht absichtlich zurückgehalten haben? Hätte nicht die Notiz insbesondere einem Eusebius die besten Dienste leisten können bei seiner Bestreitung der apostolischen Abfassung der Apokalypse? Hätte die ephesinische Johannes-tradition der Angabe des Papias zum Troß allein auf Grund lokalpatriotischer Aspirationen zu der Sicherheit gedeihen können, die sie bei einem Irenäus, Polykrates, Clemens zeigt? Vor allem aber: wie soll man um das Zeugnis von Joh 21 herumkommen mit seiner direkten Gegenüberstellung des Märtyrers Petrus und des Nichtmärtyrers Johannes? Doch ich spitze diese Frage hier nur zu der Spezialfrage zu: sollte nicht schon Papias dieses Zeugnis gekannt haben? Gerade nach den Schwarz'schen Prämissen will es recht glaublich erscheinen. Denn Schwarz behauptet nicht bloß, daß Papias das 4. Evangelium gekannt und für apostolisch-johanneisch gehalten habe, sondern ist sogar der Meinung, daß auf jenes Argumentum zum Johannesevangelium Verlaß sei, das besagt: *Evangeli-um Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hieropolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis (= exegeticis) quinque libris rettulit*. Spricht dann aber nicht eben alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Papias auch das 21. Kapitel gekannt hat? Oder ist nicht das 4. Evangelium nach Ausweis der Text-überlieferung ohne Kapitel 21 überhaupt schwerlich in eine weitere Öffentlichkeit gekommen? Mehr noch: setzt nicht die in ihrer Form doch höchst merkwürdige Behauptung des Papias, daß der noch lebende Johannes das Evangelium herausgegeben habe, eine direkte Berücksichtigung des Wortlauts von 21, 24 voraus, der allerdings den Schein erwecken konnte, als ob nicht Johannes

selbst, sondern andre nach seinem Tode das Evangelium ediert hätten? Hat aber Papias Kapitel 21 gekannt mit seinen offenbar auf den Apostel Johannes sich beziehenden Worten „dieser Jünger stirbt nicht“, dann kann er selbstverständlich in seinem Werke nicht von dem frühzeitigen Märtyrertode des Apostels Johannes gesprochen haben. Er könnte höchstens — wenn Kapitel 21 noch zu Lebzeiten des Apostels geschrieben wäre — von einem Martyrium des greisen Johannes in Ephesus erzählt haben. Aber daß auch diese Möglichkeit, die für uns zudem ganz belanglos wäre, jeder Wahrscheinlichkeit entbehrt, haben wir oben bereits gesehen. Zum mindesten, möchte ich meinen, müßte zugegeben werden, daß unsre Betrachtung des 21. Kapitels den Vorzug verdiene vor der von Schwarz (1910 S. 98): „Der Interpolator hat“ im Interesse der Erdichtung einer Weissagung über ein ruhiges Abscheiden des Apostels „eine Tradition über den ephesischen Johannes erfunden (siehe v. 22), die er gleich darauf (siehe v. 23) für ein Mißverständnis erklären muß“.

Nach alledem scheint mir auch durch Papias das Urteil keineswegs widerlegt zu werden, daß auch jene modernste Begründung der Ablehnung des Apostels als des Verfassers des 4. Evangeliums nicht aufrecht erhalten werden kann.

Druck von Erhardt Karras, Halle a. S.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

- Halmel, A.**, Der zweite Korintherbrief des Apostels Paulus. Geschichtliche und literarkritische Untersuchungen. 1904. 8. 135 S. *Nr. 4*
- Haupt, Erich**, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament. 1896. 8. 154 S. *Nr. 3*
- Heim, Karl**, Leitfaden der Dogmatik. Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen, Erster Teil. 1912. 8. VI, 76 S. *Nr. 1*
- Juncker, Alfred**, Das Christusbild des Paulus. 1906. 8. 36 S. *Nr. 0*
- Das Ich und die Motivation des Willens im Christentum. Beitrag zur Lösung des endämonistischen Problems. 1891. 75 S. *Nr. 1*
- Die Ethik des Apostels Paulus. I. Hälfte. 1904. 8. 288 S. *Nr. 5*
- Loofs, Friedrich**, Das Apostolikum in drei am 1., 3. und 5. Trinitätssonntag 1895 im akademischen Gottesdienste zu Halle gehaltenen Predigten. 1895. 8. IV, 39 S. *Nr. 0*
- Grundlinien der Kirchengeschichte. In der Form von Dispositionen für seine Vorlesungen. 2. neubearbeitete Auflage. 1910. XXVI, 430 S. geh. *Nr. 6,—*; gebd. *Nr. 7*
- Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. völlig neu bearbeitete Auflage. 1906. 8. XXIII, 1002 S. geh. *Nr. 9*; gebd. *Nr. 11*
- Ueber Selbsterlösung, Pantheismus und Lebensfreude. Drei Predigten am 30. April, am 14. und 28. Mai 1911 im akademischen Gottesdienst zu Halle a. S. gehalten. 1. u. 2. Abdruck. 1911. 8. 32 S. *Nr. 0*
- Vom Vorsehungsglauben, in drei am 29. April, am 13. und 27. April 1906 im akademischen Gottesdienst gehaltenen Predigten. 1906. 8. 36 S. *Nr. 0*
- Reischle, Max**, Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen für eine akademische Vorlesung entwickelt. 2. Auflage der 1899 als Manuskript gedruckten Leitsätze. 1902. 8. VIII, 158 S. *Nr. 2*
- Jesu Worte von der ewigen Bestimmung der Menschenseele in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Eine Skizze. 1902. 8. 30 S. *Nr. 0*
- Werturteile und Glaubensurteile. Eine Untersuchung. Osprogramm der Universität Halle-Wittenberg für die Jahre 1900 und 1900. 1900. 8. IV, 120 S. *Nr. 2*
- Walther, Wilhelm**, Für Luther — wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers und der Reformation den römischen Anklagen gegenüber. 1906. 8. XV, 757 S. geh. *Nr. 10,—*; gebd. *Nr. 11*

BS2615 .J8

Juncker, Alfred, 1865-
Zur neuesten Johanneskritik : Vortrag 9

BS
2615
J8

Juncker, Alfred, 1865-

Zur neuesten Johanneskritik; Vortrag gehalten auf dem theologischen Ferienkursus in Königsberg 1. Pr. am 17. Okt. 1911.

Halle a. S., M. Niemeyer, 1912.

49p. 22cm.

1. Bible. N.T. John--Criticism, interpretation, etc.--History.

CCSC/mmb

A. 1130

